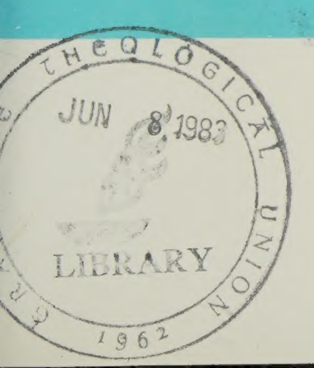
ISSN 0024 - 7359

umière & vie

161

le monde, lieu d'une parole sur dieu

armand abecassis
paul-henri coutagne
christian duquoc
pierre gibert
andré gounelle
jean greisch
andré méhat
jean-claude renard



paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1983

	France	Etranger
Normal	132 f.	150 f.
Solidarité	150 f.	180 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

ommaire

le monde, lieu d'une parole sur dieu

ome XXXII — janvier-février-mars 1983 — n° 161

pour que la quête de dieu soit pleinement humaine

Est-il possible et légitime que l'homme énonce une parole sur Dieu en partant de sa connaissance et de son expérience du monde ? La question semble actuellement regagner du terrain perdu, ou gagner de nouveaux terrains ; surtout son enjeu s'est déplacé depuis l'époque de l'accord parfait entre la raison et la révélation et des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu. Arrivant en force, l'histoire relue, au nom de la foi, comme histoire du salut a d'abord relégué la nature au niveau assez décrié de la religion. Mais bientôt, sa violence et son non-sens occupant le devant de la scène, elle perdit aux yeux de nos contemporains ses prétentions « théophaniques », tandis que le monde comme environnement naturel recouvrait quelque chose de son caractère sacré, au moins en ceci que l'humanité sait maintenant qu'elle ne se sauvera pas contre lui et ne survivra pas sans lui. On n'en est pas revenu pour autant aux évidences tranquilles des siècles pré-critiques et la perspective qui commande ce cahier ne se règle nullement sur une opposition simpliste, comme si Dieu, de moins en moins sollicité pour apporter son sens ultime à une histoire chaotique, n'en paraissait que mieux indiqué pour couronner l'ordre de la nature et donner sens au cosmos. Le proposer comme Être suprême offert au besoin humain de dépassement ou de fusion n'est pas un piège moins mortel que de justifier les processus historiques comme étapes d'un plan divin, la liberté étant le prix à payer dans un cas comme dans l'autre.

Si on se fait l'écho ici de la légitimité renouvelée, et même de la nécessité, de s'appuyer sur la réalité observable et expérimentable

pour affirmer Dieu, ce n'est pas pour rééditer des arguments purement logiques qui aborderaient le problème soit de l'extérieur (faisant comme si Dieu n'existait pas), soit dans une visée apologétique. Ces huit approches projettent en fait leurs feux croisés sur le seul être pour qui il est question de Dieu, l'homme concret, fait de ses rapports au monde et au temps qui sont les médiations nécessaires de toute parole attestant Dieu. Sans s'affranchir artificiellement de ces données, chaque étude à sa manière témoigne d'un moment significatif où ont interféré une volonté de comprendre l'univers et une affirmation personnelle de Dieu.

S'ouvrant sur un rappel de la foi vétérotestamentaire qui regarde la vie de la nature à partir de la parole de vie adressée par Dieu à son peuple, le parcours s'achève sur une ample discussion autour de la vérité de la théologie naturelle et de ses enjeux actuels dans le dialogue du christianisme avec les cultures venues d'ailleurs. Six éclairages jalonnent l'enquête intermédiaire : l'un des premiers efforts pour intégrer la pensée grecque à l'intelligence de la foi, l'interprétation kabbaliste de l'univers comme ouverture sur l'infini, la question philosophique que pose la désignation de Dieu comme sens du monde, l'itinéraire d'une parole poétique vers le mystère qui traverse tout ce qui est ; enfin, deux approches partant explicitement de la connaissance scientifique de l'univers. Ce qui fait l'unité de ces éléments, c'est le désir de rendre compte de l'instance rationnelle qui travaille de l'intérieur toute quête du croyant sur sa foi, non pour la fonder ni pour la justifier, mais pour contribuer à la rendre pleinement humaine.

Ce numéro 161 est le premier de votre abonnement 1983.

Merci aux nombreux lecteurs qui se sont déjà réabonnés.

Merci à ceux qui nous encouragent à poursuivre et qui nous soutiennent.

La mention « Dernier envoi » sur la bande d'expédition rappelle aux autres qu nous attendons soit le montant de leur souscription pour les cinq numéros de 198 soit un avis de désabonnement.

Ont collaboré à ce numéro

Armand ABECASSIS, professeur de philosophie, Université Bordeaux III

Paul-Henri COUTAGNE, professeur de philosophie des sciences, Facultés catholiques, Lyo

Christian DUQUOC, professeur de théologie dogmatique, Facultés catholiques, Lyon

Pierre GIBERT, professeur d'exégèse, Facultés catholiques, Lyon et La Baume-lès-Aix

André GOUNELLE, professeur à la Faculté de théologie protestante, Montpellier

Jean GREISCH, professeur de philosophie, Faculté de philosophie de l'Institut catholiqu Paris

André MÉHAT, spécialiste de littérature grecque classique et tardive, chrétienne et gno tique, Versailles

Jean-Claude RENARD, auteur d'une œuvre poétique et d'essais consacrés à la poésie, à l foi et au mystère, Paris

nature et histoire
dans la genèse et les psaumes

Quand il s'agit de s'émerveiller de la beauté du monde pour rendre grâce au Créateur, les livres bibliques observent une sobre réserve. Ne s'expliquerait-elle que par le refus polémique de tous les cultes idolâtriques de la nature ? A travers les récits de création et les Psaumes, on peut repérer la permanence d'une exigence plus radicale dont cette réaction de rejet n'est peut-être que le signe : dès le seuil du Livre, le cosmos n'est pas une entité qui se laisserait contempler indépendamment de l'action de l'homme, qu'elle soit de maîtrise souveraine ou de soumission laborieuse ; il n'est donc jamais détaché d'une histoire. C'est le thème qui s'impose aussi dans les quelques Psaumes qui évoquent assez abondamment les réalités de la nature non sans en souligner parfois l'ambivalence pour l'homme, mais ils les utilisent avant tout pour célébrer la loi de Dieu et pour rappeler la série de merveilles qu'il a accomplies pour Israël. Finalement, c'est à l'intérieur de la parole personnelle que Dieu adresse à son peuple que la vie de la nature prend sens ; aussi l'histoire ne s'achève-t-elle pas dans un jardin, comme elle avait commencé, mais dans la cité céleste.

« ... et en vérité lorsqu'ils massacrent ou torturent des Juifs ils punissent le peuple de la Loi et des prophètes, le peuple qui a voulu l'avènement de l'humain sur terre oui ils savent ou pressentent qu'ils sont le peuple de nature et qu'Israël est le peuple d'antinature porteur d'un fol espoir que le naturel abhorre et d'instinct ils abominent le peuple contraire qui sur le Sinaï a déclaré la guerre à la nature et à l'animal en l'homme et de cette guerre la religion juive et la religion chrétienne portent témoignage... »

(Albert COHEN, *Belle du Seigneur,* p. 765)

Au début de ce siècle, encore dans la mouvance d'un Romantisme finissant, Gunkel s'étonnait du peu de place que tenait dans la Bible le « sentiment de la nature. » Plus près de nous, il est vrai, Albert Cohen s'émerveille douloureusement d'une telle limite. Quoi qu'on puisse en penser,

n'y aurait-il pas là une sorte d'infirmité de la sensibilité, une carence culturelle, voire une pauvreté de la conscience religieuse incapable de reconnaître et de contempler leur Auteur dans « la grandeur et la beauté des créatures », comme y invite justement le livre biblique de la *Sagesse* (Sg 13,5) ?

A regarder les choses de près, la réponse est naturellement négative. Plusieurs psaumes, les premiers chapitres de la *Genèse* et le *Cantique des cantiques,* sans oublier maints passages des livres prophétiques ou de *Job* en témoignent. Saint Paul lui-même, dont on ne peut dire que les épîtres relèvent d'une très grande sensibilité poétique, affirmait que les païens auraient pu et dû reconnaître Dieu « *à travers ses œuvres* » et que, ne l'ayant pas fait, ils sont inexcusables (Rm 1, 20). Il reprenait précisément l'argument du livre de la *Sagesse* qui, un siècle plus tôt, avait détaillé ces « œuvres », le feu, le vent, l'air rapide, la voûte étoilée et l'eau impétueuse, autant d'éléments dont la beauté charme le cœur et l'intelligence. Mais les hommes avaient pris toutes ces créatures pour des dieux, des « gouverneurs du monde », sans remonter jusqu'à leur Auteur (Sg 13, 1-5). Sur quoi le vieux Job, dans sa pathétique interrogation, avait déjà assuré :

« *A la vue du soleil dans son éclat,*
de la lune radieuse dans sa course,
mon cœur, en secret, s'est-il laissé séduire,
pour leur envoyer un baiser ?
Ce serait une faute criminelle,
car j'aurais renié le Dieu suprême » (Jb 31, 26-28).

Ce serait donc par peur de l'idolâtrie et par souci de fidélité à Dieu que la Bible témoignerait d'une telle réserve. L'argument est classique et impressionnant. Mais suffit-il à rendre pleinement compte d'un phénomène particulier qui nous ferait en vain chercher dans ses livres l'équivalent de la « confession du vicaire savoyard » ? Nous devons sans doute soupçonner une exigence plus profonde dont celle du refus de l'idolâtrie ne serait peut-être qu'un signe ou une manifestation.

Outre les textes déjà cités, les récits de création et les *Psaumes*, dans lesquels l'expression du « sentiment de la nature » paraît la plus forte, devraient nous aider à percevoir les raisons d'une réserve aussi marquée et à retrouver sur quoi la Bible en général a mis l'accent.

I

le don de la nature et les désillusions de la liberté (gn 1-3)

C'est une banalité de dire que le premier chapitre de la *Genèse* est un hymne à la création que couronne celle de l'homme : à chaque étape et à la suite de Dieu lui-même, le lecteur est invité à reconnaître que tout est beau et bon. Cependant l'exultation d'ensemble impose aussi une distance : l'homme, après comme avant sa création, reçoit la nature d'abord en objet de domination et de consommation et non de contemplation (Gn 1, 26, 28-29). Et même si le document sacerdotal auquel appartient ce texte ne le prolonge pas directement en histoire, le fait que l'homme surgisse en dernier et qu'il reçoive l'ordre de « soumettre » la terre, le met dans une situation où il est invité à imprimer sa marque sur une réalité, la nature, devant laquelle il n'a donc pas à s'incliner ou à s'aplatir, soit dans une contemplation exclusive, soit a fortiori dans l'adoration [1].

Plus explicite encore est le second récit de la création, chronologiquement le plus ancien (Gn 2, 4 b - 3, 24). Certes, la création est présentée ici selon le modèle d'un jardin avec ce qu'il évoque d'ordre et de beauté. Mais au moment où ce jardin est remis à l'homme et où est proclamée « *toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger* », la désignation de « l'arbre de vie » et surtout de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » introduit dans cette admirable disposition l'éventualité d'un désordre que précise (et provoque) l'interdit d'une loi (2, 16-17 ; cf. Rm 7, 7). Aussi, lorsqu'entendant le pas de Dieu, l'homme et la femme se déroberont à son regard, quelque chose de cette nature organisée se changera en son contraire. D'objet d'admiration et de consommation, elle deviendra cachette pour se mettre à l'abri de Dieu, de révélatrice de sa bonté et de sa puissance, elle deviendra révélatrice de la faiblesse et de la faute humaines.

1. Et il ne faut pas exclure de ce texte, malgré sa forme hymnique, la part de polémique contre toute forme d'idolâtrie. Ainsi le soleil, la lune et les étoiles, beaux et utiles, ne sont plus que des instruments de la lumière, laquelle est même créée avant eux (Gn 1, 3-4) ; il ne saurait donc être question d'en faire des divinités comme le texte de *Job* cité plus haut en rappelle la blasphématoire possibilité. De même « *les grands serpents de mer et tous les êtres vivants qui glissent* », ravalés au rang de créatures de Dieu, ne peuvent être « mythifiés ».

Mais avant même ce basculement radical, l'homme avait expérimenté l'insuffisance d'un tel don. Il avait « *donné des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais pour un homme, il n'avait pas trouvé d'aide qui lui fût assortie* » (Gn 2, 20). Il ne faudra donc rien de moins que « *l'os de ses os et la chair de sa chair* », c'est-à-dire un autre être humain, pour qu'il exulte vraiment et vibre en plénitude à l'œuvre de Dieu.

Le dénouement de ce récit, on le sait, ferme d'une certaine manière à tout jamais l'admiration béate du jardin en même temps que le jardin lui-même, désormais gardé par « *les chérubins et la flamme du glaive fulgurant* » (Gn 3, 24). Un peu plus loin, la « décréation » que constitue le Déluge, en châtiment pour les péchés de l'humanité, marque à l'orée encore de l'histoire humaine, la fragilité et la relativité d'une nature sur laquelle l'homme a responsabilité et puissance de vie et de mort en vertu même de son péché, c'est-à-dire de sa liberté.

Faut-il dès lors parler de « sentiment de la nature », au sens où un tel sentiment ouvrirait quasi immédiatement et sans trouble à la révélation de Dieu ? Ses limites et ses risques se manifestent déjà à travers la polémique implicite du premier et à travers les conséquences de l'action humaine du second de ces récits fondamentaux, placés canoniquement au seuil de la Bible [2]. Car ces deux récits, bien qu'en termes différents, n'abstraient jamais la nature de la présence et de l'action de l'homme, ce que supposent plus ou moins implicitement la plupart des cultes anciens et modernes de la nature, malgré l'anthropomorphisme des mythologies. Ce faisant, ils introduisent une « action » dans et sur cette nature qui empêche de la considérer exclusivement pour elle-même. Et l'ouverture à l'histoire au terme du chapitre 3 de la *Genèse* se fait, ne l'oublions pas, à partir de la fermeture d'un jardin où, en principe, la nature aurait dû être sans risque ni obscurité, y compris pour l'intelligence de Dieu [3].

2. Nous employons le terme *canoniquement* dans le sens où un Childs, par exemple, contribue à le vulgariser, le canon étant d'abord cet ensemble constitué, voulu et transmis par une communauté qui lui reconnaît par là-même une autorité et une signification à la fois premières et ultimes (sans exclure pour autant un travail critique, mais qui ne doit pas s'en détacher) ; cf. Brevard S. CHILDS, **Introduction to the Old Testament as Scripture**, Philadelphia, Fortress Press, 1980, notamment pp. 46-89. Voir cependant P. BEAUCHAMP, « Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament » dans **Recherches de Science religieuse** 70/3, juillet-septembre 1982, pp. 343-351.

3. C'est évidemment dans la perspective symbolique que nous entendons ici ces récits et en particulier cette finale de Gn 3. L'histoire du texte révèlerait une plus grande complexité de sens et le passage « géographique » de Gn

Le passage à l'histoire humaine proprement dite qu'inaugure le récit de la rivalité de Caïn et d'Abel, fils d'Adam et d'Eve, a fortiori le surgissement d'Abram à la fin du chapitre 11, arrachent donc le lecteur de la Bible à la seule évocation de ce cadre naturel dans lequel l'homme a été placé aux origines. Et si le ciel étoilé et le sable de la mer sont évoqués au regard d'Abraham, ce n'est pas directement pour lui parler de la puissance du Créateur, mais de Celui qui peut assurer l'histoire en garantissant une descendance à ce vieillard (Gn 22, 17-18).

Aussi est-il intéressant de voir maintenant comment des textes qui ne relèvent pas directement ou explicitement de la lecture historique, tout en appartenant au cours même de l'histoire, les *Psaumes*, parlent de l'univers naturel en montrant comment il peut conduire à la connaissance de Dieu.

II

action de dieu
et souveraineté de l'homme (psaumes)

Il est évidemment incontestable que les éléments de la nature sont évoqués en abondance dans les *Psaumes*. Et même si le premier qui le fait explicitement, le psaume 8, les relativise, comme nous verrons plus loin, la place qu'ils y occupent est à coup sûr importante.

de la nature à la loi de dieu

Comme dans les récits de création (et du Déluge), la nature n'y est pas conçue de façon simple ou unilatérale, mais bien plutôt de façon ambivalente, voire ambiguë. Ainsi l'eau et la sécheresse peuvent à tout instant faire obstacle à la vie. Typique est à ce titre le passage où le psalmiste nous conduit de sa propre angoisse et de son péril intime (18, 5-7) à l'évocation d'une nature terrifiante, bien que provoquée par Dieu lui-même (18, 8-17), comme signe à la fois de l'épreuve endurée et de l'efficacité de Dieu (18, 18-20). Après quoi, comme dégagé des impressions de cette nature menaçante mais vaincue, il peut se livrer, assez longuement d'ailleurs (plus de la moitié du psaume : 18, 21-51), à la louange de Dieu et de ses œuvres qui sont justice, fidélité, salut, etc.

2, 10-14, pour ajouté qu'il puisse paraître, suggère une autre interprétation de l'Eden coïncidant en fait avec l'ensemble de l'univers connu à l'époque. Notre présente lecture n'a pas à en tenir compte dans la mesure où elle s'attache au sentiment de la nature comme révélateur de Dieu.

Le psaume 19 est plus explicite. Si la nature comme œuvre de Dieu est célébrée sans ombre, jusqu'au verset 8, ensuite c'est la *loi de Dieu* qui devient le véritable objet de la louange, non seulement parce qu'elle a tracé un chemin au soleil, mais parce qu'elle est en fait « *réconfort pour l'âme* ». Oubliée la nature, il s'agit de célébrer la loi, ses préceptes, la crainte qu'on lui doit et dont le serviteur doit se pénétrer afin d'être irréprochable.

On pourrait ainsi suivre nombre de psaumes (29, 65...) qui conduiraient, soit d'une célébration de la création à la méditation de la loi de Dieu, soit d'une utilisation de la nature, comme symbole des forces du mal ou de terreur, à la maîtrise ultime de Yahvé. Dans tous les cas et aussi forte ou impressionnante que soit la place occupée par la nature et les sentiments qu'elle inspire, ceux-ci sont toujours subordonnés à une autre réalité considérée comme supérieure, la puissance de Yahvé certes, mais aussi sa loi, la vérité, la fidélité ou la crainte.

Plus peut-être qu'une confirmation, cette relativisation nous paraît recevoir sa consécration dans le rapport que certains psaumes établissent entre nature et histoire. Dans cette perspective le psaume 8 offre un excellent exergue. Il s'ouvre naturellement par l'invocation de Yahvé et par la célébration de sa majesté ; mais l'évocation du ciel, de la lune et des étoiles (8, 4), puis à la fin celle des brebis et des bœufs, de l'oiseau et des poissons (8, 8-9), encadrent l'évocation de l'homme telle une énigme, dominateur de l'œuvre même de Dieu. Dès lors tout paraît subordonné à cet être entre dieux et créatures, justifiant l'inclusion du premier verset :

« *Yahvé notre Seigneur,*
qu'il est puissant ton nom par toute la terre » (8, 1 et 10).

C'est l'homme qui devient cette fois motif de louer Dieu, placé qu'il est au-dessus de toute la nature, selon l'esprit même des récits de la *Genèse.* Ainsi, tout en se détachant sur fond de création, l'homme s'en distingue comme participant d'un autre ordre [4].

4. C'est peut-être ce qui est exprimé dans les vv. 6 et 7 à travers les concepts de gloire et de beauté. Dans la mesure où la gloire dit la réalité divine et la beauté, la dignité royale (cf. Saül, 1 S 10, 23-24 ; David, 1 S 16, 12 ; Absalom, 2 S 14, 25-26 ; Adonias, 1 R 1, 6 b), l'homme participe ainsi de la divinité : « *A peine le fis-tu moindre qu'un dieu* » (cf. Gn 1, 26-27), et de la puissance royale : « *Tout fut mis par toi sous ses pieds* » (cf. Ps 110, 1-2).

les merveilles de dieu dans l'histoire

Au hasard de la numérotation, le psaume 9 peut nous servir de transition vers un aspect capital de la théologie et de l'anthropologie psalmiques. Il n'y sera jamais question de création ou de nature, alors qu'il s'ouvre par la célébration des *merveilles* de Dieu. Car ses merveilles sont celles qu'il a accomplies et accomplira pour le psalmiste aux prises, non plus avec des éléments de la nature ni même avec sa propre angoisse, mais avec d'autres êtres humains qui veulent sa perte. Ainsi sommes-nous conduits à ces psaumes où le passage de l'action de Dieu dans la nature à son action dans l'histoire est explicitement marqué.

Le psaume 136 est sans doute le plus évident dans cette perspective, sans pourtant être le seul. Litanie d'action de grâces, il s'ouvre normalement sur une invitation à rendre grâces à Yahvé, d'abord et simplement parce qu'Il est Yahvé (136, 1-3). Puis vient le premier motif de cette action de grâces, la création, dont sont énumérés quelques éléments, les cieux, la terre sur les eaux, le soleil, la lune et les étoiles (136, 4-9). A partir de là, alors que ni les plantes ni les animaux ne sont évoqués, le psalmiste entame la relecture de *l'histoire d'Israël,* plus précisément de la sortie d'Egypte à l'entrée en Terre promise. Ainsi sont largement étalées les *merveilles* annoncées au verset 4 : par delà le cadre général de la création (ciel, terre, eau et astres), il s'agit de célébrer des faits précis, la dixième plaie d'Egypte, la traversée de la Mer Rouge, la marche dans le désert, les victoires sur des ennemis nommés et enfin la remise de la Terre « *où toute chair peut recevoir du pain* ». Ainsi, pour cinq versets célébrant la création, quinze exaltent les faits d'une histoire particulière.

Moins didactique pour notre point de vue, le psaume 135 est peut-être encore plus significatif dans sa dialectique même. L'invitation à la louange nous situe immédiatement « *dans la Maison de Yahvé* », autrement dit dans le Temple de Jérusalem, puis dans son apanage, Jacob-Israël (135, 2-4), nous faisant passer des célébrants institués à l'ensemble du peuple. Le psalmiste dit ensuite son « savoir » : Yahvé fait ce qui lui plaît, le ciel, la terre, les mers, la pluie et les vents... Mais tout cela s'efface en quelque sorte, dans sa généralité même, devant les actions *précises* de Dieu en faveur de son peuple, actions qui jalonnent et font une histoire. Aussi, lorsqu'il évoque la vanité et l'impuissance des idoles (135, 15-18), on peut considérer comme oubliées les merveilles de Dieu dans la nature, l'impression laissée par ses merveilles dans l'histoire étant nettement dominante. Si bien que le psalmiste peut alors solliciter pour une ultime louange, non pas les humains en admiration devant la création, mais la

maison d'Israël, la maison d'Aaron et la maison de Lévi, ceux qui craignent Dieu, c'est-à-dire ceux dont le titre et le nom évoquent *une histoire*, des institutions fondées par des événements. La doxologie même ne parlera plus du Dieu qui a fait le ciel et la terre, comme il était invoqué au début, mais de Celui qui « *habite Jérusalem* » et qui parle depuis Sion. On ne peut alors se montrer plus historien en matière de théologie comme en matière de liturgie.

C'est dans cette perspective que pour finir nous voudrions évoquer les psaumes 104 et 105. Si l'un est un psaume individuel (« *Bénis Yahvé, mon âme* », 104, 1), et l'autre, communautaire (« *Rendez grâce à Yahvé, criez son nom* », 105, 1), il est intéressant de noter le voisinage de ces deux psaumes, selon une lecture canonique (au sens où ce mot a été défini plus haut). Le premier célèbre avec force détails et quasiment comme un récit de création tout ce que Yahvé a accompli dans la nature depuis les cieux jusqu'au moindre des êtres vivants. Ici, le psalmiste se réjouit visiblement et presque exclusivement de la création soigneusement rapportée à Dieu. Le psaume 105, beaucoup plus long — ce qui, à notre sens, est significatif —, se cantonne exclusivement au détail de l'histoire d'Israël. Faut-il aller plus loin ? Alors que le premier est un psaume de louange individuelle, celui-ci, par sa nature de louange communautaire comme par sa longueur, nous laisserait sur la plus forte impression, l'évocation de l'histoire succédant à la célébration de la création, selon le profil du psaume 136. Mais cette fois la perspective serait claire et définitive : les merveilles qui font finalement reconnaître Dieu sont celles qu'il a accomplies et continuera d'accomplir en faveur de son peuple dans le déroulement même d'une histoire particulière, originale et précise, à l'exclusion de toute autre merveille.

III

de la vie de la nature à la parole de vie

Prétendre opposer, dans l'Ancien Testament, nature et histoire en tant qu'elles sont lecture ou signe de l'action de Dieu demanderait sans aucun doute une longue étude qui nuancerait le rapport entre les deux termes. Le rapide parcours que nous avons fait suffit pourtant à montrer un certain nombre de constantes et de faits saillants qu'au nom d'une hypothèse différente on ne pourrait écarter.

Quantitativement tout d'abord, il faut prendre acte du peu de cas qui est fait de la nature ou de la création dans l'ensemble de l'Ancien Testament. Quelques chapitres au début de la *Genèse,* quelques chapitres dans le livre de la *Sagesse,* le *Cantique des cantiques,* quelques psaumes et quelques allusions chez les prophètes ne suffiront jamais à fonder un sentiment de la nature prépondérant dont le XVIII[e] siècle européen, ne l'oublions pas, a été l'inventeur. Mais nos notations voudraient laisser entendre qu'il n'y a là, malgré tout, aucune infirmité ni aucune carence, mais à notre sens le fruit d'une conception délibérée.

Comme nous le disions en commençant, les récits des trois premiers chapitres de la *Genèse,* quelle que soit leur économie propre, ne nous présentent une création qu'en rapport avec l'homme, que celui-ci se voie remettre l'ensemble de l'œuvre de Dieu, qu'il soit appelé à la maîtriser ou même qu'il tente d'y cacher sa faute. Le psaume 8 confirmait la chose, présentant ce « quasi-dieu » qu'est l'homme en véritable souverain de ce que Dieu a créé.

Nous disions également qu'il ne fallait sans doute pas exclure la méfiance systématique d'Israël par rapport à des éléments toujours susceptibles d'être pris comme objets de culte et d'adoration. Mais il y a là davantage un effet ou une conséquence qu'une cause ou une raison fondamentale pour expliquer pareille réserve.

A partir du moment où Israël entendait son Dieu dans une parole personnelle à lui adressée à travers une Loi, mais aussi par l'intermédiaire d'hommes de sa communauté, soit ancêtres comme Abraham, Isaac et Jacob, soit chefs et guides comme Moïse et Josué, soit prophètes et sages, la relation interpersonnelle établie ou lue entre Dieu et ce peuple ou ses représentants ne pouvait que devenir le lieu privilégié de ses manifestations et l'objet de la reconnaissance et de l'action de grâces. Ce faisant, Israël associait directement Dieu à sa vie, non pas seulement à la vie prodiguée à travers une nature indispensable mais aveugle, mais à cette vie personnelle et personnalisée dans une parole dont l'histoire serait à la fois le lieu et le produit. Il célébrait ainsi une véritable création dans la mesure où la nouveauté constituait en lui et pour lui la révélation d'un Dieu toujours à l'œuvre, fût-ce dans le jugement et le châtiment.

On comprend dès lors l'ordre des choses que nous impose aujourd'hui la lecture canonique de la Bible. Placé au commencement dans un jardin, l'Eden de nature, l'homme s'en trouve rapidement chassé. La marche souvent dramatique qui s'ouvre avec la fuite d'Adam et d'Eve, depuis la tragédie de Caïn et d'Abel jusqu'aux invectives et supplications des

prophètes, nous conduit au terme en ce lieu éminemment historique qu'est une ville : la resplendissante Jérusalem descend du ciel, de chez Dieu, où seuls les arbres de vie fructifieront, désormais sans risques, pour les païens, c'est-à-dire pour tous les humains (Ap 21, 2 et 22, 2). Cette ville *« peut se passer de l'éclat du soleil et de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée et l'Agneau lui tient lieu de flambeau.* »

Des visions de l'Horeb à la Pentecôte, de la Croix à la Résurrection, seule l'histoire demeure en cette Jérusalem où la gloire de Dieu et la désignation de l'Agneau en disent aussi le poids humain de douleur et de joie.

pierre gibert

la philosophie, troisième testament ?

la pensée grecque et la foi selon clément d'alexandrie

Ce que la philosophie dit de Dieu à partir du monde garde-t-il sa valeur après la Révélation ? Clément, de la fameuse école d'Alexandrie, fut l'un des premiers défenseurs de la validité du discours rationnel pour l'intelligence de la foi. Dans les milieux cultivés de la fin du paganisme antique, c'est devenu une sorte de « lieu commun » (présent d'ailleurs dans le discours de Paul à Athènes et dans l'épître aux Romains) que Dieu, bien qu'il soit inconnaissable dans son mystère, peut être affirmé à partir de ses œuvres, de ses bienfaits ou de sa providence. Pour défendre contre les rigoristes la compatibilité de la sagesse grecque avec la Révélation, Clément d'Alexandrie reprend les arguments des apologètes juifs et chrétiens contre l'idolâtrie et en faveur du monothéisme. Mais, pour lui, il ne s'agit pas tant d'apporter des « preuves » de l'existence de Dieu que de réhabiliter la philosophie comme propédeutique, étape vers la vraie « gnose », voire testament où parle le même Logos qui s'est pleinement révélé en Jésus. Ainsi, dès la fin du IIe siècle, commence la longue histoire de la reprise confiante des « lumières » helléniques par le christianisme, diversement mise en œuvre mais non refusée dans son principe jusqu'au XVIe siècle.

L'histoire de la pensée chrétienne est jalonnée par les contacts qu'elle a repris périodiquement avec les philosophies profanes. La théologie s'est constituée sur la base de ces échanges. Le platonisme de saint Augustin, l'aristotélisme de saint Thomas n'étonnent plus personne et si l'on cherche parfois à libérer la théologie de ces hypothèques, c'est encore sous des influences qu'il faut bien appeler philosophiques.

Cependant cette situation ne s'est pas créée sans débats ni sans luttes. Le rapport entre la foi et la pensée non chrétienne a posé question dès les origines du christianisme : témoin saint Paul, allant des Juifs aux Grecs et se heurtant des deux côtés à des oppositions irréductibles, soulevant le scandale des uns et la risée des autres. Bien que le débat avec les Juifs soit toujours renaissant, c'est avec la pensée grecque que les rapports ont été les plus continus et les plus divers, passant par des phases alternatives de conflit, de conciliation et d'essai de synthèse. Ils ont provoqué à l'intérieur même de l'Eglise des crises dont l'écho se fait encore entendre,

et soulevé des problèmes dont on ne peut dire qu'ils aient jamais été complètement résolus.

Dans cette histoire tourmentée, la fin du IIe siècle est le moment capital où il a fallu décider du statut de la philosophie au regard de la foi chrétienne. Tant que le christianisme est resté une secte obscure, recrutant ses adeptes parmi les savetiers, les foulons et les cardeurs de laine que le païen Celse traitait encore avec mépris vers 170, il pouvait ignorer la philosophie et s'en laisser ignorer. Mais avec son extension, ont été touchés de plus en plus largement sinon des philosophes, du moins des milieux cultivés qui avaient des contacts avec la philosophie. C'est l'époque où vécut Clément d'Alexandrie, et son œuvre témoigne aujourd'hui de la complexité des questions qui se sont alors posées à la conscience chrétienne. Ce témoignage est d'autant plus précieux que ses écrits sont les plus anciens parvenus jusqu'à nous de cette « école d'Alexandrie » qui, à partir d'Origène, va jouer dans la constitution de la théologie chrétienne un rôle primordial. Dans ses trois œuvres majeures, le *Protreptique*, le *Pédagogue*, et surtout les *Stromates*, la philsophie grecque intervient et sa situation est discutée.

polémique sur l'inutilité et la nocivité de la philosophie

Avec le recul de l'histoire, il semblerait qu'en plaidant pour la philosophie comme voie vers la connaissance du vrai Dieu, Clément engageait une bataille gagnée d'avance. Il n'en était rien. Certes, dans la génération qui le précède, des « apologistes » comme Athénagoras avaient appuyé leurs plaidoyers sur des références aux philosophes. Justin le martyr, sous Marc-Aurèle, avait réclamé pour lui le titre de « philosophe ». Mais les premiers essais de réflexion théologique avaient été menés par ceux que nous appelons les « gnostiques ». Ce n'étaient pas à proprement parler des philosophes ; leur pensée s'alimentait à des sources mythiques plutôt qu'à des recherches rationnelles. Mais ils utilisaient aussi la philosophie, et certains faisaient figure de chefs d'école dans les milieux cultivés. En rejetant comme hérétiques les gnostiques, dont la pensée était incompatible avec le christianisme authentique, la grande Eglise écartait une manière d'interpréter philosophiquement sa doctrine. Il en résulta une réaction temporaire, mais assez violente, contre la philosophie grecque.

Le *Discours aux Grecs* (ou *Contre les Grecs* ? le titre est équivoque) de « l'Assyrien » Tatien est sans doute d'environ 172. Une génération après lui, l'écrivain africain latin Tertullien lancera l'invective fameuse : « *Pitoyable Aristote, qui a enseigné la dialectique, également ingénieuse*

à construire et à renverser, outrée dans ses conjectures, raidie dans ses raisonnements (...) *Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise ?* (...) *Notre doctrine vient du portique de Salomon, qui avait lui-même enseigné qu'il faut chercher Dieu en toute simplicité de cœur* (*Sap* 1, 1). *Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien ! Nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile. Dès que nous croyons, nous ne désirons rien croire au-delà, car ce que nous croyons en premier lieu, c'est que nous ne devons rien croire au-delà* » (*De Praescriptione*, 7,6.9-13, trad. Labriolle modifiée). Il visait sans doute Clément d'Alexandrie, qui avait en effet invité les chrétiens à *chercher* la science de Dieu au-delà de la foi élémentaire.

Le grief majeur de Tertullien contre les philosophes était qu'ils étaient selon lui responsables des hérésies. C'était vers 170 l'opinion d'Irénée de Lyon : bien qu'il ne s'attaque pas de front aux philosophes, sa thèse ne leur est guère favorable. Vers 225, l'auteur de la *Réfutation*, généralement attribuée à Hippolyte de Rome, reprendra la thèse d'Irénée et de Tertullien ; il en fera une application systématique : chaque hérésie correspondrait à une école de philosophie. Situé chronologiquement entre les deux, Clément d'Alexandrie connaît aussi des chrétiens hostiles à la philosophie. Il n'ignorait pas « *les discours ressassés par des ignorants timorés, selon lesquels il ne faut s'occuper que des choses les plus nécessaires, celles qui contiennent la foi, et sauter par-dessus les choses étrangères et superflues, qui nous font perdre notre temps et nous retiennent sur des sujets sans utilité pour atteindre la fin dernière* »[1] (I Str. 18,2 : II,13,5-9 St.).

Il parle parfois avec une indulgence amusée de leur présomption : « *Il y a des gens qui se croient assez doués pour pouvoir se passer de la philosophie et ne réclament que la foi pure et simple* » (I Str. 43,1 : II,28,18 St.). Plutôt que des présomptueux, ils étaient des craintifs : « *La multitude, comme des enfants ont peur des Croquemitaines, a peur de la philosophie et redoute d'être séduite par elle* » (VI Str. 80,5 : II,472 St.). « La multitude », au sens des philosophes, est une désignation méprisante du vulgaire, mais il faut sans doute l'entendre aussi au sens propre ; les ignorants étaient la majorité dans l'Eglise : « *Presque tous, c'est sans*

1. Les références doivent se lire ainsi : I Str. = Premier Stromate ; 18 = le numéro de paragraphe de l'édition Stählin ; 2 = subdivision marquée par Stählin à l'intérieur du paragraphe. Après les deux points : II = tome de l'édition Stählin ; 13 = page ; 5-9 = lignes.

avoir reçu la culture générale et la philosophie hellénique, certains même sans savoir lire que, touchés par la philosophie divine et barbare, nous avons reçu par un effet de la puissance divine la Parole qui, par la foi, nous instruit de Dieu » (I Str. 99,1 : II,63,12-15 St.). Ces ignorants n'étaient pas toujours agressifs. Clément fait parler l'un d'eux dans le *Pédagogue* (Paed. III,78,1-3 : II,279,1-20 St.). Il ne cherche pas tant à faire taire « les philosophes » qu'à se soustraire aux exigences de la morale qu'ils prêchent, en l'occurrence la condamnation des spectacles : les « philosophes » en ce sens sont des prédicateurs chrétiens, assez sévères.

Mais ceux qui ont peur des séductions de la philosophie sont surtout en garde contre des philosophes païens ou contre des hétérodoxes, contre les risques d'apostasie ou d'hérésie. Ceux-là n'étaient pas loin de l'opinion que la philosophie « *a été introduite dans la vie humaine pour la perte des hommes par l'invention d'un génie malfaisant* » (I Str. 18,2-3 : II,13,5-11 St.). Autrement dit, pour eux « *la philosophie a reçu son impulsion du diable* » (I Str. 80,5 : II,52,17 St. ; IV Str. 66,1 : II,465,3 St.). Clément mesure ses expressions : même venue du diable, elle pourrait n'avoir pas été toute mauvaise, car Dieu sait tirer le bien du mal. Ceux dont il résume la pensée devaient être moins nuancés : la philosophie était pour eux intrinsèquement diabolique. Il ne fallait pas seulement la fuir, il fallait la combattre.

Les simples proprement dits n'allaient sans doute pas plus loin que la défiance. Mais il y avait parmi eux ou avec eux des « querelleurs », prêts à intenter procès à ceux qui ne pensaient pas comme eux. (I Str. 19,1 : II,13-14 St. ; I Str. 99,1 : II,63,6 St.). Formaient-ils un parti ? Ils faisaient alors pression sur les dirigeants des Eglises. On les appelait les « défenseurs de l'orthodoxie ». Il est probable qu'ils avaient trouvé des avocats pour mettre en forme la condamnation de la philosophie, qu'il y avait dans le milieu alexandrin des Tertulliens et des Tatiens, néophytes pressés de brûler ce qu'ils avaient adoré, d'autant plus dangereux que, écrivains ou orateurs, ils n'avaient pas renoncé à user dans la controverse des avantages procurés par la culture littéraire et philosophique. Il se peut même que des hérétiques (Tatien et Tertullien n'ont-ils pas fini dans l'hérésie ?), des Marcionites par exemple, aient englobé dans la même répudiation l'Ancien Testament et la philosophie grecque, en s'appuyant sur *Jean* 10,8 : « *Tous ceux qui sont venus avant moi étaient des voleurs et des brigands* ». Clément prend la peine de réfuter longuement cette thèse, après avoir mis hors de cause l'Ancien Testament (I Str. 81-87). Mais il ne peut échapper à la nécessité d'expliquer l'origine de la philosophie.

la question de l'origine de la philosophie

Clément s'arrête peu à l'hypothèse, admise avant lui par Justin, que la philosophie pourrait être un produit des lumières naturelles de l'homme et d'un usage de l'intellect qui est commun à tous (I Str. 94,2 : II,60, 15-19 St.). Non qu'il n'admette pas cette idée, mais il lui faut une explication théologique. Deux versets du Nouveau Testament le guident dans cette recherche. L'un, qu'il cite souvent, est le début de l'*Epître aux Hébreux* : « *De bien des manières et sous bien des formes, Dieu a parlé* ». Aux prophètes hébreux cités dans l'épître, Clément joint dans sa pensée d'autres révélations, au premier plan celle qu'ont reçue les Grecs.

L'autre texte est *Jean* 1, 3 : « *Tout fut fait par lui, et sans lui rien ne fut fait* ». Ce verset a une application cosmologique, mais il s'applique aussi dans l'histoire humaine. La philosophie est donc œuvre du Logos, du Verbe, qui éclaire tout homme. Mais Clément s'y réfère en passant, comme sur un point où est engagé le « mystère de la Vérité », en deux phrases énigmatiques que je livre à la sagacité des lecteurs : « Il faut que je diminue et que croisse *seule désormais la Parole du Seigneur à laquelle aboutit la Loi : c'est ce que dit le prophète Jean* (Jn 3,30). *Comprends maintenant le mystère de la Vérité ! et pardonne-moi si j'ose m'avancer au-delà des limites de mon ouvrage ; je proclame seulement ceci* : Tout fut fait par lui, et sans lui rien ne fut fait » (VI Str. 94,6 ; 95,1 : II,479, 16-21 St.). De quelque manière qu'il faille comprendre ce texte, il met un lien étroit entre la philosophie grecque, dont il est question dans le contexte, et l'Ancien Testament représenté par Jean-Baptiste. Tous deux s'effacent devant la révélation apportée par le Christ.

La philosophie est une bonne chose puisqu'elle est amour de la *sophia,* c'est-à-dire aussi bien des techniques humaines que de la sagesse proprement dite. Au *I*^er^ *Stromate,* Clément a rassemblé un dossier scripturaire sur la « sagesse » humaine. Ainsi quand on lit : « *Parle à tous les sages dans l'ordre de la pensée, que j'ai remplis d'un esprit de sensibilité* » (Ex 28,3), cela s'applique aux techniques : la musique, les arts plastiques, le chant, la parfumerie, la ciselure. « *Mais ceux qui travaillent dans le domaine de la culture reçoivent une sensibilité particulière, les poètes au rythme des vers, les sophistes au style, les dialecticiens aux syllogismes, les philosophes à la contemplation qui leur est propre* » (I Str. 26,3 : II, 17,15, St.). Et le Nouveau Testament confirme l'Ancien : « *La sagesse est variée* » (Ep 3,10). Dieu montre sa puissance « *dans la technique, dans la science, comme dans la foi et dans la prophétie* » (I Str. 27,1 : II,17,15-17 St.). La sentence initiale du Siracide : « *Toute sagesse vient*

de Dieu » (Sir 1, 1) est confirmée par des extraits des *Proverbes* appliqués à « *ceux qui ont été justifiés par la philosophie* » (I Str. 27,3 : II,17-29 sv. St.).

Certaines de ces applications sont forcées. Mais Clément n'avait pas de peine à appuyer sa théorie et sa pratique sur des références solides. La principale est le discours de Paul à l'Aréopage (Ac 17,22-28) qu'il cite trois fois textuellement dans les *Stromates* (I Str. 91 ; V Str. 75 et 82,4). Il le commente très brièvement chaque fois, mais c'était un exemple précieux : Paul ne cite-t-il pas un poète et un philosophe grecs ? La culture et la philosophie ne sont donc pas toutes diaboliques.

Moins solide sans doute l'explication de l'origine de la philosophie par l'hypothèse du « larcin ». C'est un héritage de l'apologétique juive en milieu grec (Philon, Flavius Josèphe, etc.) : ce que les philosophes ont de bon vient de ce qu'ils ont connu la Bible et s'en sont approprié les enseignements. Cette thèse avait eu un certain succès comme en témoigne la phrase célèbre du platonicien Numénius, citée entre autres par Clément: « *Qu'est-ce que Platon ? Moïse parlant grec* ». Les *Stromates* acceptent cette théorie et en font grand cas, montrant que ce « larcin », accident providentiel, a pu avoir des conséquences heureuses, justifiant même la providence qui serait complice des voleurs. On y retrouve même, en l'affaiblissant il est vrai, une laborieuse démonstration chronologique de l'antériorité de Moïse sur les Grecs, venue de Tatien et de son *Discours aux Grecs,* ainsi qu'une autre théorie encore plus aventureuse : ce sont des anges déchus, les « Fils de Dieu » de la *Genèse* (6, 1-4) et du *Livre d'Hénoch* (6-8) qui, séduits par les « Filles des Hommes », auraient livré des secrets dont la connaissance était réservée pour l'avènement du Christ (I Str. 81,4 : II,53,6 ; V Str. 10,2 : II,332,16-22 St.).

Il ne fallait pas que la philosophie parût trop purement humaine. Mais cette question d'origine est secondaire : même si elle était d'origine diabolique, l'accident qui lui aurait donné naissance ne pourrait être qu'un accident providentiel. Qu'on n'oppose pas à Clément les mises en garde de saint Paul : « *Veillez à ce que personne ne vous réduise en servitude au moyen de la philosophie* » (Col 2,8). Ceci ne vise que les philosophies du plaisir comme l'épicurisme. La philosophie que reconnaît Clément est une philosophie « éclectique », à base de platonisme et de stoïcisme, qui ne remet pas en cause l'existence de Dieu et qui proclame le dogme de la providence. Car la philosophie a connu, connaît encore des vérités.

apologie de la philosophie comme propédeutique

La défense de la philosophie est celle d'une méthode apologétique. S'autorisant de Paul (1 Co 9,21 ; Col 1,28), Clément pense que « *pour gagner les Grecs, il faut se faire Grec* », et qu'il faut « *instruire tout homme en toute sagesse pour le rendre parfait en Christ* » (I Str. 15,4-5 : II,13,24-28 St.). Faut-il exclure la sagesse grecque de « toute sagesse » ? Non, il faut « condescendre » à la mentalité des auditeurs et des lecteurs, les accompagner dans leur démarche (VII Str. 53,3-4 : III, 32,21-24 St.), leur offrir le plaisir de belles citations, mais surtout repasser avec eux « les plus beaux dogmes de la philosophie » et montrer leur accord avec l'Ecriture sainte. Mieux, il faut faire voir que le christianisme est la synthèse des vérités éparses chez les philosophes : « *Les Grecs et les Barbares* (= les Juifs) *qui ont désiré le vrai ont reçu les uns beaucoup, les autres une partie seulement du Verbe de Vérité* (*si du moins ils en ont reçu quelque chose*) *: on pourrait le démontrer* (...) *La philosophie barbare donc et la grecque ont dépecé la vérité éternelle, non pas au sens de la mythologie dionysiaque, mais au sens de la théologie du Verbe éternellement subsistant. Si l'on rassemble de nouveau les membres épars et si l'on reconstitue l'unité du tout, alors, sache-le bien, on contemplera sans danger le Verbe dans son intégralité, on contemplera la Vérité* » (I Str. 57,1-2.6 : II,36,8-14.29-31 ; 37,1-2 St.).

La philosophie a été utile aux hommes dans le passé. L'étude des disciplines préparatoires, mathématiques, grammaire, rhétorique, n'était pour les philosophes qu'une « propédeutique » à la philosophie ; pour Clément, la philosophie elle-même n'est qu'une « propédeutique » à la sagesse chrétienne (I Str. 37,1 : II,24,8 ; VI Str. 138,1 : II, 510,21-22 St.). C'est le rôle qu'elle a joué autrefois. Comme Paul le disait de la Loi juive, elle a été un « pédagogue » menant au Christ. Est-elle désormais inutile ? Non certes, et d'abord elle continue son rôle auprès de ceux qui ne sont pas encore arrivés au christianisme : elle les aide à y parvenir. Mais une fois qu'ils sont convertis, ce rôle n'est pas terminé. Elle était nécessaire avant le Christ; après lui, elle est seulement utile, mais elle l'est (IStr. 28,1: II,17,31-32 St.). Les philosophes « *ayant accepté le fondement de la vérité* (la foi), *reçoivent la force d'avancer dans la recherche et, partant de là,* (...) *ils s'élancent vers la gnose* » (VI Str. 154,1-3 : II,511,13-15 St.). La philosophie et la dialectique sont des armes contre l'erreur. Elles permettent de déjouer les ruses de la sophistique, d'échapper à ses raisonnements captieux. Elles exercent l'intelligence, elles la rendent plus apte à saisir le vrai ; elles aiguisent surtout le goût de la recherche. En effet,

c'est le point où Clément se sépare le plus nettement de Tertullien et de saint Irénée : la réception de la foi et le baptême ne sont qu'un commencement à partir duquel on progresse dans la quête de la connaissance parfaite, de la « gnose » [2].

la philosophie comme testament

Dans son effort pour réhabiliter la philosophie, Clément n'a pas craint de mettre en parallèle « *les deux propédeutiques, celle des Grecs et celle des Juifs* » dont il trouve un symbole dans les deux poissons de la multiplication des pains (VII Str. 94,2 : III,479,4 St.). Il va même plus loin : « *On peut dire sans se tromper que la philosophie a été aux Grecs comme un Testament* (diatèkè) *qui leur est propre, étant un degré pour atteindre à la philosophie selon le Christ* » (VI Str. 67,1 : II,465,18-21 St.). La formule est hardie : elle n'est pas passée à la postérité, mais elle a été écrite. Elle n'est que la conséquence d'une idée de saint Paul : la réconciliation du Juif et du Grec pour former l'homme nouveau (Ep 2,14.16 ; I Co 12,13 ; Ga 3,28, etc.). Mais c'en est une conséquence extrême, s'il faut la prendre à la lettre.

Ailleurs Clément fait la différence entre la philosophie et la Bible, et il marque fortement ce qui manque à la première. Les écoles de philosophie n'ont pas seulement commis chacune leurs erreurs ; dans les meilleurs des cas, les philosophes ne connaissent que d'une manière très imparfaite et confuse. Ils ne voient pas les choses selon la connaissance exacte que donne la Révélation, mais d'une manière superficielle, par transparence, comme à travers un écran plus ou moins opaque, ou par réflexion dans un miroir qui pourrait bien se trouver en eux, selon le « Connais-toi toi-même » (I Str. 94,3,7 : II,60,21-61,2 St.). Mais après tout les chrétiens eux-mêmes, tant qu'ils ne sont pas parvenus à la vision « face à face », voient-ils autrement que d'une manière partielle, « en énigme » et « dans un miroir » (I Co 13,12), en contemplant « le divin qui est en nous », du fait de cette « image de Dieu » dont parle déjà la *Genèse* (I Str. 94,4 : II,60,22 St.) ?

2. La « gnose » de Clément ne se réduit pas à l'usage chrétien de la philosophie, mais elle suppose cet usage. Bien qu'il l'admette en théorie, il a de la peine à concevoir qu'un chrétien puisse se passer de l'étude pour devenir parfait (I Str. 35,4 : II,23,12 St.). Certains n'ont voulu voir dans le « gnostique » de Clément qu'un philosophe qui n'aurait presque rien de chrétien. Des travaux comme ceux de Völker ont rectifié la perspective (**Der Wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus,** Berlin, 1952). Il reste que le « gnostique » est par beaucoup de côtés un philosophe.

Le grand espoir de Clément était sans doute d'attirer les philosophes. Dans quelle mesure y a-t-il réussi ? « *Un nombre respectable de philosophes,* dit-il, *est passé à la vérité* » (VI Str. 167,3 : II,518,5-9 St.). Il y en a toujours qu'il faut convaincre et « *réfuter charitablement* » (II Str. 2,2-4 : II,112,21-24 St.). Charité fort méritoire, puisque les VI[e] et VII[e] *Stromates* sont adressés à des philosophes agents et supports d'une persécution dirigée contre des hommes comme Clément. « *Ils poursuivent d'une manière impie l'ami de Dieu* » (VI Str. 1,4 : II,422,20 St.). En effet, « *ils appellent athées ceux qui ont connu le vrai Dieu* » (VII Str. 1,1 : III,3,6-7 St.).

La cause de la philosophie a certainement commencé à progresser dans l'Eglise, grâce à des initiateurs comme Clément, mais Origène rencontrera encore à peu près les mêmes difficultés. Du côté des philosophes en tout cas, la partie est loin d'être gagnée. Elle ne le sera pas de sitôt. Le sera-t-elle jamais ?

andré méhat

de la nature à dieu selon la kabbale

Quand on leur demande comment des chemins vers Dieu s'ouvrent à partir du monde, la réponse que donnent les mystiques juifs de la Kabbale ne peut que désorienter nos esprits modernes, même habitués aux lectures chrétiennes de la la Bible. Les rapports entre l'homme, la nature et Dieu sont conçus de manière si radicalement différente que, pour en parler en quelques pages, le meilleur parti est de se plonger dans cet univers, au risque de perdre un moment le fil qui relie le discours à la question posée. C'est au terme qu'apparaît clairement la cohérence d'une démarche qui ne considère pas le monde comme objet de connaissance, mais comme lieu inépuisable de relations qui relancent sans cesse la recherche du sens. La méthode kabbaliste ne consiste pas à se plier à l'ordre du cosmos qui ne renvoie qu'à lui-même et engendre l'idolâtrie, mais à le transgresser au contraire pour instaurer l'homme comme responsable de son sens ; ainsi c'est par le désir de l'homme que l'infini se découvre et donne accès à la transcendance. L'essentiel de ce parcours est tiré du Zohar (Livre de la Splendeur), *bible des kabbalistes, publié en 1296 par le rabbin Moïse de Léon (Espagne) qui a subi l'influence du néoplatonisme et avait une bonne connaissance de l'islam et du christianisme.*

La perception et la conception que nous avons de la Nature sont orientées vers le Vrai. Nous voulons toujours savoir si elles correspondent au réel ou non. Si nous sommes aujourd'hui convaincus que nous ne percevons pas le monde tel qu'il est, nous essayons au moins d'en constituer une représentation qui lui soit conforme. Ainsi nous ne percevons pas la vitesse de la lumière, mais nous croyons que celle-ci ne se déplace pas instantanément et nous sommes persuadés que dans la réalité, il en est de même. La science nous en convainct aisément par l'expérimentation et par l'argument de l'efficacité. La preuve de l'exactitude de nos connaissances scientifiques actuelles n'est-elle pas, par exemple, dans les voyages réussis de la Terre à la Lune ? Notre conscience est habitée par l'idée de vérité conçue comme une adéquation de la pensée et de l'être, c'est-à-dire comme un accord de nos représentations et de ce qui est. Et nous sommes convaincus que nous sommes sur terre pour connaître et pour chercher la vérité. Telle est d'ailleurs la conception de l'homme déposée dans le premier chapitre de la Bible où nous lisons : « *ELOHIM dit : "Faisons*

ADAM à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur le poisson de la mer, sur l'oiseau du ciel, sur tout être sauvage, et sur toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre" » (Gn 1, 26).

I

l'homme selon la kabbale

C'est au second chapitre de la Bible que nous découvrons un autre homme, plus préoccupé de maîtriser ses désirs que de dominer le monde : « *YHWH-ELOHIM ordonna à ADAM en disant : "De tout arbre du jardin tu dois manger ; mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu devras mourir"* » (Gn 2, 16-17). Un tel homme n'est plus Prométhée, car il rompt avec le savoir et le pouvoir. Il ne peut tout, puisqu'il doit limiter ses désirs ; il ne sait pas tout, puisqu'il ne doit pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le sens a donc remplacé pour lui la vérité. Il est sur terre non pour connaître, mais pour être celui qu'il doit être. La relation par la vérité mène au savoir à constituer, alors que la relation par le sens conduit infiniment à l'Autre, autrui ou Dieu. Le concept de vérité, comme celui de savoir, repose sur une anthropologie où l'homme est conçu comme conscience et même comme raison. Au contraire, le concept de sens implique une identification de l'homme avec sa volonté ou son désir.

le monde comme relation

Le système kabbalistique est constitué comme un volontarisme selon lequel ce qui est divin dans l'homme n'est pas l'Idée, la Conscience ou la Raison, mais la Volonté et le Désir. C'est pourquoi la question du kabbaliste sur le texte ou sur l'événement ne porte point sur ce qu'ils disent, mais sur ce qu'ils veulent dire. Elle ne se formule pas ainsi : « Qu'est-ce que c'est que ce monde que je perçois en ce moment ? », mais toujours de la manière suivante : « Que signifie cette relation que j'ai en ce moment avec le monde ? », car la relation parle plus du sujet que de l'objet, et elle révèle davantage l'homme que l'Univers. La relation en effet renvoie à quelque chose que vise le désir du sujet, et le désir est par définition insatiable puisqu'il est désir de l'Infini que les kabbalistes appellent EIN-SOPH (Sans-Fin). La conscience qui vise un savoir sur la Nature oublie le sujet qui est à la fois dans cette Nature et en face d'elle. Elle n'atteint ce qu'elle cherche — la connaissance du monde — qu'en

éliminant ce qu'elle appelle l'équation personnelle, c'est-à-dire la subjectivité du savant. Elle se prétend objective. A l'autre extrême de la situation épistémologique, la psychologie oublie l'objet et ne s'intéresse qu'à ce qui se passe dans le sujet. Elle veut savoir ce qu'est la sensation, la perception, l'émotion, l'intelligence, la tendance comme telles.

Le kabbaliste se préoccupe de la relation elle-même pour l'ouvrir constamment au sens infini. Il sait que chaque signification trouvée renvoie à autre chose qu'elle-même, et qu'elle possède à son tour une signification. Ce renvoi permanent sur la voie de la recherche, de signification en signification, est ce qu'il appelle « Sens ». Aussi une signification littérale doit-elle être également renvoyée à sa signification, comme le mot ou la lettre, car elle fait allusion à autre chose qu'elle-même ; cette seconde signification allusive fait référence à son tour à d'autres siginifications implicites ou à un contenu ignoré du lecteur et qui doit être établi. Le kabbaliste ne sort jamais du monde de la relation : à aucun moment, il ne croit avoir atteint en eux-mêmes les termes du rapport, le sujet en soi ou le monde en soi, ni même Dieu, l'Autre, absolu et infini.

le parcours du sens

Donnons un exemple de ce renvoi infini appelé « Sens ». Un savant peut se spécialiser dans l'analyse et l'étude de l'atome, comme l'y autorise la spécialisation à outrance dans laquelle nous versons aujourd'hui. Il ne peut cependant entreprendre sa recherche avec compétence que s'il tient compte, théoriquement et méthodologiquement à la fois, de l'hypothèse moléculaire qui donne sens à l'hypothèse atomique. De même, l'hypothèse moléculaire à son tour ne trouve sens que dans celle des macromolécules. Le savant qui a délimité son champ de recherche macromoléculaire afin de mieux le cerner est alors obligé, pour le comprendre, de le renvoyer aux tissus. Ceux-ci conduisent à ce qui donne sens à leur réalité : les organes. Ensuite les organes s'intègrent aux systèmes, et ceux-ci au corps conçu comme ensemble physiologique, lequel ouvre sur le corps comme ensemble social. Mais on ne peut s'arrêter à la société : elle n'a de sens en effet qu'en fonction d'une réalité psychique, qui, à son tour, débouche sur l'éthique et sur les valeurs morales qui constituent le cœur même de l'Esprit, irréductible à la simple intelligence ou à la simple logique. L'Esprit est-il le signifié dernier de cette longue histoire ? On sait que les mystiques ne s'arrêtent pas là et qu'ils cherchent encore le référent de l'Esprit ; mais bien qu'ils restent fidèles à la logique du sens, on les taxe de « métaphysiciens » au nom de la logique de la vérité.

En tout cas, l'important pour eux n'est point le terme ou la réalité comme objet de savoir, mais la liaison entre les termes, l'articulation entre les niveaux de la réalité. Et l'homme seul peut prétendre la comprendre puisqu'il est à la fois le lieu et le résultat de cette articulation. L'homme, certes, est un être « ondoyant et divers », mais il est un, sans quoi il ne saurait même pas qu'il est multiple. Et la question se pose du sens de cette unité.

II

modèle de la nature et modèle de l'homme

Appelons le monde « cosmos ». Nous pensons aussitôt à une unité particulière faite d'ordre, de logique et de cohérence. Il y a le chaos, sans loi, sans orientation, sans organisation et il y a heureusement le « cosmos » fait de la même matière que le « chaos », mais de « forme » différente, car il est soumis au « logos ». Nous pensons aussi que le cosmos est supérieur au chaos, puisque l'ordre vaut mieux que le désordre. En continuant à laisser se produire des associations mentales autour de ce terme grec, nous situons le chaos dans l'obscurité et dans la laideur, dans l'imperfection et dans le mal, tandis que le cosmos brille de sa lumière, de sa beauté et de sa perfection. Un pas encore, et nous rencontrons l'idée de stabilité et d'immuabilité : l'ordre est identique à lui-même, il ne change pas. L'eau est toujours constituée d'hydrogène et d'oxygène et la pierre tombe toujours suivant la loi de la chute des corps. Le soleil s'est toujours « levé » à l'Est et « couché » à l'Ouest. Nous prenons alors conscience des idées de régularité et d'universalité : partout et toujours, les choses ne sont que ce qu'elles sont. Nous voici devant la loi de la Nature et devant son identité.

Vérité, loi, universalité, être, perfection, identité, savoir : voilà le langage dans lequel nous obligeons le « monde » à entrer ; voilà les expressions qui servent à traduire notre relation avec lui. Il ne reste plus à l'homme qu'à prendre conscience de cette « éternité », qu'à la contempler, qu'à la connaître pour l'utiliser ou l'admirer. Le genre religieux, c'est-à-dire la nature de la relation de l'homme à Dieu qui découle de ce langage, est connu : nombreux sont en effet ceux qui ne « croient » en Dieu que parce qu'ils ont rencontré le monde. A tout effet, ne faut-il pas une cause, comme à tout ordre un horloger ?... D'autres rencontrent Dieu à partir de la « beauté » de la Nature, de l'infini des horizons et du ciel étoilé. Qu'est-ce que cela signifie pour eux ? Quel type d'homme et de société

bâtissent-ils avec ce langage ? Et surtout quelle conception de la relation est impliquée dans ce discours ?
Devant l'être, la vérité, l'identité, l'universalité, l'homme n'a plus qu'à obéir, puisqu'il ne peut rien y changer réellement. L'ordre auquel il doit obéir est-il celui de la Nature, si belle et harmonieuse soit-elle ? L'homme est-il de même étoffe que le monde ? La loi du monde est-elle celle à laquelle il suffit d'obéir pour être heureux ? L'autre de l'homme est-il le monde ?

le discours kabbaliste sur la nature

Le discours de la Kabbale se présente comme une transgression de l'ordre de la Nature, puisque c'est l'homme qui est créé à l'image de Dieu, et non point le monde. La loi dictée au Sinaï est en rupture avec la loi qui ordonne le monde. C'est pourquoi le discours des kabbalistes sur le monde, alors même qu'il reprend le discours « objectif » de leur époque (thème des quatre éléments, géocentrisme, arithmologie, etc.), est précisément une relecture de ce discours pour le renvoyer au sens et pour l'arracher au risque du totalitarisme et du matérialisme qui l'accompagnait. La nature est-elle la composition des quatre éléments dégagés par la philosophie ionienne (terre-air-eau-feu) ? Cette quadripartition renvoie aux quatre niveaux de la relation de l'homme avec l'Autre : le désir, la pensée, les valeurs et l'action ; ou aux quatre niveaux de l'âme, ou encore, aux quatre niveaux du réel : les essences, les idées, la parole et l'acte.

La terre paraît-elle le centre du cosmos ? C'est parce que l'homme qui l'habite porte le poids infini de la responsabilité de l'Univers. Tout se passe en effet comme si tout avait été créé pour l'homme, et le dernier produit de l'évolution peut toujours mettre toute l'histoire antérieure en question. Il suffit que l'homme échoue à être homme, produit dernier et responsable de ce qui l'a produit, pour que l'univers entier soit frappé d'absurde, depuis le premier moment de la création. Sur le plan métaphorique, la terre est bien le centre de l'univers, parce que l'homme est responsable de cet univers.

Ainsi, ce n'est pas la pensée qui donne sens à ce qui est, mais le désir insatiable d'infini et d'absolu : EIN-SOPH. En l'homme, image de Dieu, l'être est brisé et fracturé par le désir qui le traverse et tout désir est désir de l'Autre : non pas seulement désir d'autrui ou d'un objet, mais désir d'*être autre.* L'ontologie classique fait erreur : l'être ne cherche pas à développer seulement ses possibilités ou ses capacités. L'homme ne tend pas à mieux être ou à plus être, encore moins à persévérer dans son être.

Il désire être autre qu'il n'est. La nature ne peut être que ce qu'elle est : elle est le *Te Ba"*, l'ordre immuable. Mais l'idée de la divinité qu'elle suggère est celle de Elohim, dont les kabbalistes disent qu'il a le même chiffre que le mot *Hateba"* (*Nature*).

E	L	o	H	I	M	=	H	a	T	e	B	a	"		
1	30		5	10	40	=	5		9		2		70	=	86

Pour eux, ce chiffre est celui de la rigueur, de la justice, du déterminisme, de l'être et de l'ontologie. Mais quand l'homme est en face de l'homme, c'est le Tétragramme YHWH qui fonde leur relation, et ce nom divin est celui de l'Amour et du Désir. A quelle condition le modèle du monde peut-il fonctionner sans dommage pour l'homme ? Par l'affirmation monothéiste que YHWH est Elohim. Qu'est-ce à dire ?

la nature, lieu de recontre des désirs

En premier lieu, la relation au monde doit renvoyer à la relation à l'homme : c'est uniquement à partir de là qu'elle « monte vers Dieu ». Notre manière de concevoir l'univers et de l'organiser dépend toujours de ce que nous désirons en faire. Or le monde n'est pas fait que de plein : il doit laisser place à des vides, à des lieux, à des espaces où la parole de l'homme puisse prendre place. C'est en vue de la relation à l'homme que la relation au monde doit fonctionner : dans cette mesure seulement celle-ci est structurante pour l'homme. Ensuite la nature ne répond au désir que parce qu'elle est le lieu où une rencontre peut se produire, et toute rencontre est rencontre de désirs.

Moïse devant le buisson ardent a l'air de poser une question scientifique : « Pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas ? ». Il est de la nature du feu, en effet, de consumer les branches et les feuilles d'arbre. Or, ici, le feu laisse intact le buisson. Mais soudain, le spectacle offert à Moïse renvoie à une voix qui l'appelle. La nature, bien que structurée et organisée selon des lois que l'esprit scientifique y découvre, laisse place à une voix qui s'exprime à travers elle. Elle porte des signes qui disent que le buisson est plus que le buisson et que le feu est plus que le feu. Ce discours sur elle — buisson, feu, consumer — est lui-même animé de connotations importantes pour Moïse ou pour l'écrivain biblique qui décrit la scène. Il peut arriver que le feu ne consume pas, que ce qui a l'habitude de détruire, de réduire, d'épuiser et d'anéantir, rencontre une résistance et

non pas quelque chose qui s'offre passivement. C'est un miracle certes, puisque c'est exceptionnel, mais c'est ce phénomène que Moïse veut comprendre.

Quel est donc le secret de la résistance et quelle est la force qui habite le buisson et lui permet de résister au feu dévorant ? Or c'est bien à cela que pense Moïse depuis qu'il s'est enfui d'Egypte, où il a appris la qualité du feu égyptien qui plie tout sur son passage, parce qu'il a besoin pour vivre et pour se perpétuer d'anéantir l'humain, le travailleur, l'esclave, l'étranger, le nomade, les enfants. Peut-il arriver que le peuple opprimé résiste à ce feu ardent ? En principe et selon les lois de l'histoire, non ! Le faible est toujours opprimé par le fort et, comme le feu, le fort a besoin du faible pour nourrir sa force. Mais voici qu'une voix, du fond de ce drame et de ce conflit, parvient à l'oreille attentive de Moïse et dit : « *Je suis le Dieu de ton père : va sauver mon peuple !* ». Le secret de la résistance du buisson au feu est la parole du père qui portait une fidélité à une promesse. C'est cette parole qui habite le buisson, c'est cette voix qui s'y cache et le protège et c'est elle encore qui appelle Moïse à sa responsabilité.

III

les formes de relation à l'autre

Notre perception de la nature porte donc des significations humaines auxquelles les faits et les éléments naturels se prêtent. De la même manière qu'un mot dit ce qu'il dit et pourtant cache ce qu'il ne dit pas, de même, un fait est ce qu'il est, et pourtant, il est ce qu'il n'est pas et qu'il cache. On peut alors se poser la question de savoir quel est l'essentiel, et si le non-dit n'est pas le véritable contexte du dit, et l'invisible, le lieu du sens du visible. Ainsi c'est l'ontologie, l'identité, la vérité, qui donnent sens à notre perception scientifique de la nature. Aucune lecture n'est naïve et l'image que donnent nos yeux, comme l'idée que présente notre raison, trouvent leur cohérence dans d'autres images et dans d'autres idées non exprimées. Bien plus, tout cet ensemble d'idées et d'images, dites et non dites, aperçues et non aperçues, constitue une forme de relation à l'autre — autrui ou le monde — exclusive d'une autre forme possible de relation, laquelle est alors refoulée et inconnue, ou niée et méprisée. Si bien que l'analyse des relations possibles au monde que font les kabbalistes les conduit à la structuration et à la détermination de ces formes qu'ils désignent du nom de *Séphirot,* du singulier *Séphirah* qui signifie « sphère » ou « univers de sens ».

Chacune de ces *Séphirot* est une structure en soi qui engage toute la personnalité humaine et établit une hiérarchie entre ses fonctions psychiques. La *Séphirah* de *Kéter*, par exemple, désigne une structure volontariste de la relation. La volonté y prime, elle est au sommet de toutes les fonctions : nous dirons alors que penser, c'est vouloir penser, aimer, c'est vouloir aimer, agir, vouloir agir, et qu'enfin vouloir, c'est vouloir vouloir... Nous pourrons analyser ce monde du volontaire et de l'involontaire, soutenir que la volonté précède les autres fonctions, chercher les valeurs qu'elle doit s'efforcer de réaliser, nous demander si la nature et son ordre peuvent être voulus comme les voulaient le stoïcien et l'épicurien, chacun à sa manière, ou si, au contraire, il est de la nature de la volonté de vouloir autre chose que la nature. Sur le plan éthique, nous dirons que tout le mal du monde vient de la mauvaise volonté humaine et qu'il n'y a rien de meilleur au monde que la bonne volonté.

La *Séphirah* de *Hokhmah* (sagesse) est la sphère des relations commandées par la connaissance et par l'éthique qui en découle. Au sommet de la hiérarchie, on trouve le savoir, c'est-à-dire la science parfaite des lois et des processus de la nature et de l'être. Dans cette *Séphirah*, tout le mal du monde vient de l'ignorance, car il faut connaître pour bien faire : le royaume de Dieu n'appartient donc pas aux simples d'esprit et la foi seule ne suffit pas à donner le bonheur véritable : « Il vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait ». La volonté doit ici attendre que la pensée ait fini son œuvre pour se décider, et sa décision doit être celle de la pensée. Il ne faut donc pas se précipiter, mais patienter et avoir l'esprit critique et scientifique. Le doute est le meilleur moyen d'éviter la faute, puisqu'il permet d'éviter l'erreur. L'affectivité, dans cette *Séphirah,* est entièrement confisquée par le savoir : il faut aimer la vérité, la respecter et ne servir qu'elle. Tout ce qui est de l'ordre subjectif est contraire à la vérité, passion condamnable. Il faut acquérir de la méthode si on veut percer le secret de la nature pour qu'elle livre son être. L'homme de la *Hokhmah* ne croit que ce qui est, que ce qu'il voit par les yeux ou par les Idées. Il a l'espoir de tout voir un jour, c'est-à-dire de tout savoir ; et quand il se fait scientiste, il sait que toute l'imperfection du monde, toutes les religions, tous les mythes, toutes les fables, ne sont que le résultat de l'ignorance. Nous sommes ici dans le monde de l'*Objet*, qui est le modèle par excellence. L'homme tient son être de sa relation au monde qui lui apprend ce qui est, ce qu'il est, ce qu'il doit faire. L'esprit de la

Hokhmah, l'esprit scientifique, est plus qu'un outil : c'est une manière d'être.

Il y a encore la *Séphirah* de *Hessed* (amour), laquelle prescrit de tenir notre être de notre rapport au sujet et non à l'objet. L'Amour est alors au sommet de toutes les relations, il détermine la volonté et la pensée. Ici c'est l'Amour qui sauve et non le savoir ; ou, s'il y a un sens à la connaissance, il n'est donné que par l'Amour. L'homme chrétien représente parfaitement l'être de la *Séphirah* de *Hessed,* alors que l'homme de la Grèce classique serait le témoin de la *Séphirah* de *Hokhmah* ; par contre, la *Séphirah* de *Kéter* est celle du kabbaliste juif.

la transcendance ne se découvre qu'à travers l'homme

Les mystiques juifs ont dénombré, analysé et classé dix *Séphirot*, de *Kéter* à *Malkhout.* Cette dernière *Séphirah* est celle de l'action, de l'agir, de la réalisation, de l'acte. Que *Kéter* soit la première indique que le système kabbalistique est un système volontariste, à condition d'entendre ce concept au sens conscient et inconscient à la fois, au sens humain et au sens naturel. Car les kabbalistes se persuadent que des forces orientées traversent la nature et la portent vers des fins qui la dépassent. Des forces physiques, biologiques, sociales, psychiques et spirituelles animent l'être et poussent la nature — ce qui est et tend à n'être que ce qu'il est — à devenir autre, à produire de l'autre. L'immuabilité et la stabilité ne sont qu'apparentes, la nature change et évolue ; les kabbalistes l'inscrivent dans le temps et dans l'histoire : le mot qui désigne le monde — *" olam* — sert également à désigner le temps et la durée. Ils ont même emprunté aux Grecs l'idée du microcosme et du macrocosme pour signifier à la fois leur distinction et leur imbrication l'un dans l'autre. On ne peut donc pas séparer l'homme de la nature dont il est solidaire et responsable.

L'image de cette nature, le paysage, le cadre dans lequel l'homme vit révèle d'une certaine manière le type de société qui s'y est installée et corollairement le type d'homme, c'est-à-dire la *Séphirah* qui y préside. Le *Midrach* — interprétation pharisienne — rappelle que l'homme a été créé le sixième jour parce que Dieu voulait, comme pour la mariée, préparer la « maison » avant de l'y installer. C'est pourquoi la première loi qui lui fut donnée est celle de « multiplier et de croître », et la seconde, celle de « travailler et de protéger ». La loi juive pharisienne souligne également qu'il y a « un nouvel an des arbres » au cours duquel l'homme est jugé face à la nature qui le met en accusation devant Dieu. Le rite de ce jour spécial de jugement est la plantation d'un arbre.

Pourtant, la nature qui renvoie à elle-même est ce qui a produit le paganisme et l'idolâtrie qui se construisent dans le monde de l'immanence. Le monothéisme biblique renvoie la nature à autre chose qu'elle-même : à l'homme tout d'abord ; ensuite, à travers l'homme, à Dieu. C'est suivant cette voie que les kabbalistes découvrent la Transcendance.

armand abecassis

le dieu du sens

C'est dans une perspective proprement philosophique qu'est examinée ici cette catégorie du sens *à laquelle on demande depuis quelques décennies de redorer le blason de l'apologétique chrétienne. Partant d'un cas de « philosophie hors les murs », un passage du journal de Wittgenstein, la démarche en relève les arêtes pour les mettre en rapport avec la pensée de Kant, son émergence éthique et son possible accomplissement dans une philosophie de l'espérance ; ainsi sont dégagées les conditions de validité de la notion et du désir de sens du monde. C'est seulement au prix de cette élucidation critique que sera enrayée la dévaluation de cette catégorie dans les discours théologiques et pastoraux. Une seconde étape relie la question du sens à la problématique de l'identification de Dieu, sur les traces de Descartes et de Lévinas. Dégagée de toute thématisation en terme d'être et de toute corrélation avec une exigence de sens, l'idée d'Infini implique une passivité plus radicale que toute réceptivité, elle surprend et dépasse la conscience autant que la responsabilité pour autrui peut le faire. C'est dans cette voie plus traumatisante que comblante que doit se poursuivre aujourd'hui le questionnement sur le « dieu du sens ».*

Pour comprendre comment l'idée de dieu vient au philosophe, il faut peut-être commencer par le surprendre hors les murs. De soi, le philosophe n'est pas tenté de confesser ses raisons de vivre et de croire dans un ouvrage de la rubrique « ce que je crois ». Car il estime à juste titre que ce genre littéraire tombe en dehors de sa compétence. Non pas que la question de la croyance lui soit étrangère ou qu'elle ne le regarde pas, mais son traitement philosophique appartient à d'autres genres littéraires, correspondant à d'autres tâches. Il arrive cependant, disons *in extremis*, par exemple dans une tranchée de la première Guerre mondiale, qu'un philosophe se trouve acculé au besoin de confier à son journal l'inventaire de ses certitudes les plus élémentaires, Le résultat est alors un texte étonnant, qu'on peut lire comme la formulation d'un credo philosophique :

« Dieu et le but de la vie ?
Je sais que ce monde existe.
Que je me tiens en lui comme mon œil dans son champ visuel.
Que quelque chose en lui est problématique, que nous appelons son sens.
Que ce sens ne lui est pas intérieur, mais extérieur.
Que la vie est le monde.
Que ma volonté pénètre le monde.

Que ma volonté est bonne ou mauvaise.
Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière reliés au sens du monde.
Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons l'appeler dieu.
Et lui associer la métaphore de dieu comme un père.
La prière est la pensée du sens de la vie. »[1]

Cette « confession » repose sur le jeu subtil d'un savoir, d'un faire et d'un pouvoir. Son champ d'interrogation est aussi vaste que celui d'un autre texte célèbre, écrit plus de cent ans auparavant par un philosophe qui a mis sa fierté à vouloir être un philosophe dans les murs, ce qui ne l'a nullement empêché de s'interroger sur ce qui fait l'unité du champ de l'expérience humaine : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?* »[2].

I

pour un usage critique de la notion de sens

Si on accepte l'idée de ce rapprochement entre Kant, le philosophe de la religion dans les limites de la simple raison, et Wittgenstein, le philosophe des limites du langage, il devient d'autant plus urgent de se demander sur quoi repose la possibilité de ce rapprochement, et ce qu'il donne à penser. Or, la catégorie commune, circulant dans l'un et l'autre texte, pourrait bien être celle du *sens*, s'il est vrai, comme l'a montré Eric Weil, que l'optique finale de la pensée kantienne est de s'achever elle-même comme « savoir du sens » et de constituer la philosophie comme « la science du sens »[3]. Du point de vue d'une *Logique de la philosophie*, comme celle que nous propose Eric Weil, la catégorie du « sens » est une catégorie ultime : en elle s'achève l'autocompréhension de la philosophie ; ou, pour être plus exact, avec elle s'effectue un passage

1. Ludwig WITTGENSTEIN, **Carnets 1914-1916,** Paris, Ed. Gallimard, 1971, p. 139 (trad. modifiée).
2. Immanuel KANT, **Logik,** Königsberg, 1880 (Œuvres, éd. Cassirer VIII, 343). Cf. Jeanne HERSCH, « *Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ?* Essai de paraphrase anachronique et inactuelle », en : **Savoir, faire, espérer,** Bruxelles, Ed. des Facultés St. Louis, 1976, pp. 345-367.
3. Cf. Eric WEIL, « Sens et Fait » en **Problèmes kantiens,** Paris, Ed. Vrin, 1963, pp. 94 sv.

à la limite. L'homme-philosophe découvre avec la catégorie de l'action la catégorie ultime du discours cohérent, soucieux de penser les attitudes réelles. Avec la catégorie du sens, il est rendu à la vie et au langage, dont il était parti : « *La philosophie, comme science du sens, est l'histoire de la reconquête de la spontanéité* »[4].

catégorie du sens et discours du monde

Ainsi la méditation sur la logique engagée dans toute histoire de la philosophie permet-elle de comprendre le mouvement caché qui anime la « confession » de Wittgenstein. Dans ce texte, se confrontent deux « discours du monde » : le premier considère le monde comme « monde des faits » ou de « tout ce qui est le cas ». A ce niveau, il n'y a aucune place pour la catégorie du sens ; les faits sont ce qu'ils sont et n'en ont pas besoin : « *Comme chose parmi les choses, toute chose est également insignifiante ; comme monde, chacune est également signifiante* »[5]. Le « discours du monde » ainsi défini est le discours scientifique qui peut très bien se passer de la catégorie du sens, comme de celle du sujet. On change de registre, quand on assimile le monde et la vie, quand on affirme que « *le monde et la vie sont un* ». Alors, le monde ne peut plus seulement être la somme de « ce qui est le cas », et le « discours du monde » (si tant est qu'on puisse encore parler de discours) est celui qu'une autre tradition philosophique décrit comme « être-au-monde ». C'est à ce niveau que la catégorie du sens devient non seulement légitime, mais même incontournable. Cependant, pour y arriver, il faut sortir du premier discours.

On comprend pourquoi Wittgenstein affirme que le sens du monde ne lui est pas intérieur, mais extérieur. Par là n'est nullement introduite une quelconque transcendance religieuse : ce qui est « au-dehors » du monde n'est pas encore un « au-delà ». Il s'agit simplement de montrer que ce que nous nommons sens n'est rien de « ce qui est le cas ». Pour cette même raison, le sens est également au-dehors du langage : il ne se laisse pas représenter dans le langage, mais il peut seulement s'y montrer. Les limites du discours et celles du monde coïncident : pour parler du sens, il faut transgresser les unes et les autres. Wittgenstein est cohérent avec lui-même lorsqu'il affirme que le langage de l'expérience est un langage abusif pour désigner le domaine du sens qui s'ouvre ici : « *Toute expé-*

4. E. WEIL, **Logique de la Philosophie,** Paris, Ed. Vrin, 1964, p. 424.
5. L. WITTGENSTEIN, **Carnets..., op. cit.,** p. 160.

rience est monde et n'a pas besoin du sujet »[6]. Ni la foi, ni la pensée, ni la décision éthique ne sont des « expériences », au sens où le premier « discours du monde » parle d'expérience.

Le domaine du sens réclame la conscience de la singularité de ma vie, que je retrouve sous des modalités diverses dans l'expérience éthique, esthétique et religieuse. L'expérience éthique est celle dont le relief est le plus accusé : c'est là encore un trait qui rapproche Wittgenstein de Kant. Mais l'expérience esthétique est elle aussi importante, dans la mesure où elle nous met devant « *la merveille qu'il y a un monde. Qu'il y a ce qu'il y a* »[7]. Par cette affirmation, Wittgenstein rejoint le « *es gibt* » heideggérien. L'un et l'autre se reconnaissent en Angelus Silesius :

« *Die Ros ist ohn warum. Sie blühet weil sie blühet,*
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet. »

Sur cet arrière-plan, on peut alors s'interroger, avec Wittgenstein, sur la différence spécifique qui constitue la catégorie du sens en catégorie religieuse, liée à l'affirmation de dieu ; ou, avec Kant, sur le passage du registre éthique à celui de l'espérance. Car le propre de la catégorie du sens est peut-être qu'elle doit s'achever dans une philosophie de l'espérance. Dans le texte de Wittgenstein, ce passage s'annonce très sobrement comme la possibilité (non la nécessité !) de « *lui associer* (au sens de la vie) *la métaphore de dieu comme un père* ». Avant de s'intéresser à l'aspect paternel de cette métaphore, qu'on la pense du côté du fantasme ou du côté du symbole, il faut d'abord s'interroger sur le rôle qui est attribué ici au pouvoir associatif de la métaphore elle-même. Peut-être ne s'agit-il pas seulement, comme on serait tenté de penser, d'une description des usages religieux du langage métaphorique. Avant d'avoir un rôle linguistique, la métaphore a un rôle existentiel. Le premier écart sémantique, qui permet de créer une métaphore vive, n'est-il pas aussi le premier acte d'espérance, sursaut existentiel dans lequel un sujet se projette vers un possible et se détache du réel qui ferait la loi ?

En ce sens, l'introduction de la métaphore contient *in nuce* les éléments d'une philosophie de l'espérance. Et l'affirmation que « *la prière est la pensée du sens de la vie* » serait ainsi à mettre en relation avec la problématique de la « confession » chez saint Augustin. Ici plus qu'ailleurs, on peut dire qu'à la lettre, la prière est la pensée du sens de la vie.

6. Ibid., p. 163.
7. Ibid., p. 156.

dévaluation du sens sur le marché apologétique

Dans l'œuvre de Wittgenstein, cette « confession » occupe une position à part, dans la mesure où elle fait se rencontrer deux voix qu'il a toujours tenu à séparer : le discours du philosophe, auteur du *Tractatus*, et la voix de Ludwig Wittgenstein qu'il a toujours entourée d'une farouche volonté de secret. Comme Kant, Wittgenstein avait une conscience extrêmement aiguë de ce qui se passe lors de certains passages à la limite, et un dégoût non moins prononcé pour les méprises catégoriales qui peuvent accompagner les usages philosophiques de la catégorie du sens, plus encore que de toute autre. L'expression de cette conscience critique est l'avertissement que le problème du sens est un « problème » dans un sens tout-à-fait particulier de ce mot. Sa « solution » se signale par la disparition du problème.

Par là se trouvent invalidés les procédés d'une « apologétique du sens » qu'on rencontre de plus en plus souvent dans les discours pastoraux, aussi bien que dans des reprises théologiques plus savantes. Tout se passe comme si l'homme éprouvait un vide de sens que le « dieu du sens » viendrait combler par une réponse infinie. L'argument en question recourt à un schéma de corrélation, qui pose l'homme en *demandeur* de sens et dieu en *répondant*. Ce qui me paraît ambigu dans cette argumentation, ce n'est pas tellement le danger d'une réduction anthropologique dénoncé par les partisans d'un discours ontologique plus classique, mais c'est l'usage même de la catégorie du sens. Dans la littérature germanique, je suis frappé par le recours massif, dans ce genre d'argumentation, aux analyses de la « logothérapie » de Viktor Frankl [8]. Les névroses « noogènes », dues au « manque de sens » ou à la crise du sens, semblent attirer les apologètes dans l'exacte mesure où d'autres formes de névrose les inquiéteraient. C'est ici que la vigilance critique à l'égard des mésusages apologétiques de la catégorie du sens s'impose ; elle s'impose d'autant plus que n'importe quel gourou sait que le sens est une marchandise qui se vend plutôt bien sur la foire aux illusions et qu'une « offre de sens » dans ce domaine trouvera toujours son client.

Même si nous ne vivons plus au temps où le philosophe, entendant le mot « psychologisme », devait se signer « *ainsi que le fait maint catholique quand on prononce devant lui le mot de modernisme* » [9], il n'en reste

8 Cf. Viktor FRANKL, **Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn,** München, Piper Vlg., 1980.
9. Franz BRENTANO, **Psychologie du point de vue empirique,** Paris, Ed. Aubier, 1944, p. 297.

pas moins que certaines formes de ce psychologisme sont plutôt déroutantes pour la pensée. C'est pourquoi, avant de procéder à une annexion trop hâtive de la catégorie du sens aux fins d'une affirmation de dieu, il faut avoir accepté le prix d'une élucidation critique de cette notion elle-même. Alors, on pourra dire avec Wittgenstein : « *Croire en un dieu veut dire comprendre la question du sens de la vie. Croire en un dieu veut dire voir que les faits du monde ne résolvent pas tout. Croire en dieu veut dire voir que la vie a un sens* » [10].

conditions de validité d'un sens absolu

En ce point, la médiation historique se révèle indispensable. En effet, il faut se demander pourquoi la catégorie du sens a connu un temps d'incubation aussi long, avant de connaître son succès et parfois son inflation actuels. Sans doute pourrait-on montrer que dans l'entreprise traditionnelle des preuves dites de l'existence de dieu, la catégorie du sens était implicitement présente, ne fût-ce que par les connotations des termes *via* ou *itinerarium,* qui désignaient la signification de ces démarches rationnelles, bien avant que la rationalité moderne mît en valeur la problématique de la preuve proprement dite. Car la première signification du sens, antérieurement à sa signification sémantique ou gnoséologique, est probablement contenue dans l'idée d'une orientation ou d'une vection. Il n'en reste pas moins vrai que les tentatives de proposer un argument en faveur de l'existence de dieu qui fait explicitement usage de cette notion sont récentes et introduisent un style inédit de preuve, qu'on a pu qualifier de tournant « épochal ».

De façon plus précise, une figure particulière de ces preuves doit retenir ici notre attention : l'argument que Kant présente comme « physico-théologique » et qui, à ses yeux, est le plus digne de respect, même s'il ne suffit pas à valider l'affirmation de dieu dans l'ordre strictement rationnel. La critique kantienne porte, comme on sait, sur la marge irréductible entre l'expérience effective de l'ordre dans le monde et la postulation d'un « sens absolu ». La pensée actuelle substitue volontiers à l'ancienne catégorie de la finalité celle, plus contemporaine, du « sens ». Mais peut-être, en se rapprochant de la vigilance critique de Kant, sera-t-on conduit à se demander si une partie de ses réserves ne s'applique pas aussi, *mutatis mutandis*, à la catégorie du sens elle-même.

10. L. WITTGENSTEIN, **Carnets...**, op. cit., p. 141.

Or, l'exigence absolue de sens à laquelle Kant inflige un démenti dans le domaine de la raison théorique, fait retour, chez lui, au niveau de la raison pratique. A ce niveau, qui est celui des « postulats », se pose véritablement la question qui ouvre le texte de Wittgenstein : « *Dieu et le but de la vie ?* ». Le « dieu du sens » viendrait répondre à un désir naturel inscrit dans l'action humaine elle-même. Avant même de devenir « désir de dieu » ou de se comprendre comme tel, l'action humaine semble postuler un « désir absolu de sens ». Or, il nous semble que le caractère *postulatoire* de ce désir du sens gagnerait à être mis en relief, comme condition indispensable à un usage critique de cette notion. Quant aux concepts de « confiance » ou de « méfiance » originaires, empruntés à une tradition psychologique bien particulière, en l'occurrence celle de Erik Erikson, ils devraient être eux aussi réexaminés à cette lumière[11]. S'ils doivent être « baptisés » pour servir aux fins d'une affirmation de dieu, il faudrait que les conditions de possibilité de ce baptême soient analysées avec soin.

II

l'identification de dieu

Jusqu'ici, j'ai poursuivi mon plaidoyer pour un usage critique de la notion du sens sur le versant traditionnel des « preuves » dites de l'existence de dieu, et je me suis intéressé particulièrement à l'argument du sens, tel qu'il continue à circuler dans beaucoup de débats contemporains. Il faut maintenant aborder un autre versant de la question, qui ne concerne plus l'affirmation de l'existence de dieu. Chaque époque a peut-être la question de dieu qu'elle mérite. J'ai du mal à croire qu'une question, quelle qu'elle soit, puisse devenir totalement « désaffectée », une fois qu'elle s'est imposée à l'esprit humain. Une chose est de se demander si la question de l'existence de dieu peut trouver une réponse intellectuellement satisfaisante, une autre est de déclarer que la question ne se pose plus, comme si elle était tout à coup devenue totalement « insensée ».

En revanche, la question de dieu, pas plus qu'aucune autre, n'échappe au principe de « l'épochalité » des interrogations. On a souvent tenté de décrire les figures « épochales » du problème de dieu, à commencer par la question classique de son existence, en passant par celle, plus moderne,

11. Cf. Erik ERIKSON, **Enfance et Société,** Paris, Ed. Flammarion ; ID., **Adolescence et crise. La quête de l'identité,** Paris, Ed. Flammarion, 1972, chap. III.

de son identité (qui est dieu ?) pour arriver à celle de sa « localisation » qui est sans doute la plus contemporaine, et inséparable d'un certain procès de la « mort de dieu ». La question centrale de l'Insensé de Nietzsche n'est-elle pas « *Wohin ist Gott ?* » (« *Où est passé dieu ?* ») ? C'est encore une façon de poser la question du sens en lien avec celle de dieu, et peut-être la plus radicale.[12]

dieu au-delà du mot et de l'être

S'il fallait définir la forme « épochale » de la question de dieu, telle qu'elle s'impose à nous aujourd'hui, il faudrait la situer au carrefour des deux interrogations modernes sur la pensabilité de dieu et sur sa localisation. L'une et l'autre invitent à un travail qui porte sur la façon dont « dieu vient à l'idée » ou sur la possibilité d'entendre « dieu » comme mot signifiant. La recherche d'Emmanuel Lévinas constitue un des témoignages les plus éloquents et les plus exemplaires de ce type de questionnement[13]. En effet, l'enquête ne se limite pas à une simple investigation sémantique ou lexicale sur les significations possibles du mot dieu. Wittgenstein, qu'on présente habituellement comme un philosophe du langage, le savait lui aussi : « *Ce que les mots veulent dire, les mots seuls ne le disent pas* (*Théologie*) ».

Il faut donc que l'enquête se déplace du champ simplement linguistique vers un autre pôle. Quel peut être ce pôle ? Traditionnellement, on aurait dit : le pôle même de l'être. Or c'est cette corrélation ou cette adéquation de l'être et du sens que la pensée de Lévinas cherche à déconstruire : ce que le mot « dieu » veut dire, le mot seul ne le dit pas, mais l'être à lui seul, pas davantage. L'interrogation se déporte donc vers ce qui rend possible le sens lui-même, la « signifiance » antérieure à toute signification. L'être ne serait pas l'horizon ultime de tout sens et de toute signification ; pour le comprendre de façon radicale, il faudrait justement s'interroger sur un « au-delà » de l'être. Seule une telle transgression permettrait d'échapper à l'alternative d'une « impensabilité » de dieu acceptée et reconnue, et d'une « onto-théologie » rendant dieu, ouvertement ou de façon cachée, tributaire du concept d'être.

L'être épuise-t-il toute signification ou y a-t-il une signifiance préalable à l'être, et comment la déterminer ? Telle est la question liminaire à laquelle on se trouve confronté, si on accepte de s'engager sur le chemin

12. Cf. Eberhard JUENGEL, **Dieu, Mystère du Monde**, Paris, Ed. du Cerf, 1983.
13. Cf. Emmanuel LEVINAS, **De Dieu qui vient à l'idée**, Paris, Ed. Vrin, 1982.

de pensée qui s'ouvre ici. Mais pour que ce chemin soit praticable, avant même qu'il ne soit question de dieu, une décision préalable s'impose : le discours peut-il signifier autrement qu'en signifiant un thème ? Autrement dit, la signification équivaut-elle nécessairement à une thématisation ? Tout dire est-il résorbable en dernière instance dans un dit ? Ce que signifie l'idée de dieu, ce serait justement la crise d'une pensée du sens et de l'intentionnalité qui se propose spontanément comme une pensée de la thématisation. Ce que signifie dieu est à chercher au-delà de la thématisation, et son « invisibilité » n'est rien d'autre que sa capacité de se dérober au regard d'une pensée avant tout préoccupée de corrélations. Il s'agit du « *dieu invisible qu'aucune relation ne saurait rejoindre parce qu'il n'est terme d'aucune relation, fût-elle intentionnalité, parce que, précisément, il n'est pas terme, mais Infini* »[14].

d'une apologétique du sens au traumatisme de l'infini

A plus d'un titre, l'alliance ainsi posée entre dieu, le sens et l'idée de l'Infini, vient déranger et inquiéter les trames qu'une apologétique du sens cherche à nouer entre dieu et l'exigence humaine de sens : d'abord, parce que la signification de l'idée de dieu passe par l'intrigue éthique, et c'est en elle que se noue cette relation de l'un-pour-l'autre par laquelle l'Infini se signifie antérieurement à toute manifestation ; ensuite, parce qu'elle met fin à tous les schémas de corrélation et de réciprocité. Si on peut encore parler ici le langage de la relation, ce sera hors de toute philosophie de la réciprocité des consciences ou d'un rapport « Je-Tu » projeté dans l'Infini. L'intrigue éthique donne à penser l'essentielle asymétrie d'une telle relation. Enfin, et c'est peut-être le plus décisif : l'idée de l'Infini affecte le moi « demandeur de sens » d'une façon telle qu'il doit cesser de se comprendre comme celui qui a l'initiative du questionnement sur le sens, ou qui recueille les multiples manifestations du sens dans les divers registres de la vie, en se demandant où cela le mène, autrement dit, en s'interrogeant sur leur finalité.

En somme, ce qui se signifie à travers l'idée de l'Infini, c'est une passivité plus ancienne que toute réceptivité. Pour penser cela, la référence à la troisième méditation métaphysique de Descartes est capitale. L'idée de dieu (de l'Infini) « *née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé* » signifie une passivité d'un autre ordre que la réceptivité par laquelle je prends connaissance des choses sensibles.

14. E. LEVINAS, **De Dieu qui vient à l'idée, op. cit., p. 250.**

Ce qu'il y a de plus nouveau et de plus original dans la pensée de dieu proposée par Lévinas est peut-être contenu dans cette insistance sur le caractère *traumatique* de l'idée de dieu. Tout se passe comme si l'idée de l'Infini était nécessairement traumatisante pour la conscience qui l'accueille. Référée à l'expérience de l'intrigue éthique, la signification de ce traumatisme s'éclaire : l'idée de l'Infini est aussi inassumable que ne l'est la responsabilité pour autrui. « *Dans l'idée de l'Infini se décrit une passivité, plus passive que toute passivité séante à une conscience : surprise ou susception de l'inassumable, plus ouverte que toute ouverture — éveil — mais suggérant la passivité du créé. La mise en nous d'une idée inenglobable, renverse cette présence à soi qu'est la conscience, forçant ainsi le barrage et le contrôle, déjouant l'obligation d'agréer ou d'adopter tout ce qui entre du dehors.* »[15] Que le sens puisse prendre cette tournure traumatisante, voilà qui risquera toujours de surprendre l'effort apologétique qui voudrait le présenter comme la réponse venant combler une demande de sens explicite ou non formulée, de même qu'il viendrait combler un vide ou un état de manque. Mais la référence à l'expérience éthique et à son caractère nécessairement traumatisant épuise-t-elle, comme le pense Lévinas, toutes les significations de ce traumatisme ?

Peut-être y aurait-il lieu de prolonger ses réflexions en direction du concept de « violence primaire » ou originaire, tel qu'il est développé par Piera Aulagnier. Ce qui définit la situation de l'*infans* humain et ce qui continuera à marquer son destin, c'est le fait que dans l'ordre du sens, comme dans n'importe quel autre ordre, « *l'offre précède la demande* »[16]. Le sens offert est indissociablement le sens imposé afin qu'une existence psychique soit possible. Sans la présence d'un *porte-parole* qui assume cette fonction de la violence originaire, l'homme n'entrerait pas dans l'ordre du sens. Sa vie commence donc bien sous le signe de ce « l'un-pour-l'autre » qui est encore très loin d'une réciprocité de deux consciences échangeant à un niveau d'égalité. Cette intrigue originaire n'a rien d'éthique, sauf à donner à cette notion une extension considérable, ce qui est peut-être le cas avec Lévinas. C'est dans la perspective qu'ouvre ainsi le prolongement de la troisième méditation métaphysique de Descartes, qu'il y a lieu de poursuivre aujourd'hui le questionnement sur la façon dont le « dieu du sens » peut venir à l'idée.

jean greisch

15. **Ibid., p. 107.**
16. Piera AULAGNIER, **La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé, Paris, PUF, 1975, p. 36.**

une approche poétique de dieu

Bien avant que se formalisent des démarches philosophiques ou théologiques de type rationnel pour affirmer l'existence de Dieu, l'expression poétique était déjà vécue comme une voie royale pour évoquer ce qui, en ce monde, transcende le monde. Plutôt que d'en parler de l'extérieur, c'est un poète qui dit ici comment il situe son activité par rapport au langage, au monde et à ce qu'il appelle le « mystère ». Plus vaste que l'approche religieuse, plus spontanée que la réflexion du philosophe, l'expérience poétique, tout en restant radicalement singulière, est tout entière ordonnée à la communication. Mais ce qu'elle a le pouvoir de révéler et d'exprimer des relations entre le sujet qui parle et l'ensemble de ce qui est, ne se constitue jamais en doctrine ou en idéologie. Il n'y a de poème que là où une parole dérange, subvertit et livre passage à des échos qui annoncent la présence du mystère.

Je précise d'abord que j'appellerai ici *poésie* le produit des relations particulières, orales et/ou écrites, que j'entretiens avec la langue qui est d'origine la mienne, par rapport à ses finalités usuelles et pratiques, comme à toutes ses autres utilisations. J'ajoute que ces mêmes relations sont, selon moi, à la fois subjectives et objectives [1]. Subjectives, parce qu'elles sont intimement nourries de ce que je suis et de ce que je vis, consciemment et inconsciemment. Objectives, parce que leurs manières de s'exprimer dépendent non seulement de la maîtrise et du contrôle que j'exerce sur elles, mais des attractions et actions que les vocables dont elles sont formées exercent à leur tour sur moi et exercent les uns sur les autres, comme s'ils étaient doués de vertus qui ne dépendent plus de moi seul, mais proviennent, en quelque sorte, directement d'eux-mêmes.

Le propos et le résultat de ce double processus sont, à mes yeux, la création d'un langage dont la spécificité est de permettre de dire ce qui ne pourrait probablement ni être accessible ni être dit d'une autre façon. Cette propriété me semble s'appliquer à la nomination, chaque fois unique et singulière, de tout être et de toute chose, fussent-ils de l'ordre de ce

1. J.-C. RENARD, **Notes sur la poésie,** Paris, Ed. du Seuil, 1970 ; **Une autre parole,** Paris, Ed. du Seuil, 1981. Voir également **Notes sur la foi,** Paris, Ed. Gallimard, 1973.

que nous qualifions de réalité immédiate ou médiate ou de l'ordre de ce que nous qualifions d'imaginaire. Mais même dans le second cas et outre ce qui rattache normalement (à l'inverse de l'illusion) le réel et l'imaginaire (celui-ci pouvant se définir comme un «décalage», plus ou moins accentué, de la réalité), la parole poétique a la faculté de donner à ce qui paraît appartenir à l'imaginaire un caractère réel, tant au propre regard du poète qu'au regard de toute personne qui l'appréhende.

A fortiori vois-je, dans les rapports que j'établis *poétiquement* avec autrui, avec le monde et avec le langage, se découvrir sans cesse au moins la virtualité sinon la présence par image de quelqu'un ou de quelque chose d'autre et de plus que les secrets qui habitent autrui, les profondeurs insolites du monde et les dimensions nouvelles dans lesquelles et auxquelles travaille le langage du poème. Cette expérience est pour moi comme la continuation, mais sous une forme différente, de la quête qui me conduit sans relâche à chercher en tant qu'homme une réponse pour ainsi dire incessamment différée au désir d'absolu qui me hante. Sous les espèces d'un *Mystère* perpétuellement plus évident et plus proche en même temps qu'indéfiniment inatteignable de par sa parfaite irréductibilité à quoi que ce soit d'autre que lui-même, ce désir d'absolu me semble pourtant seul apte à fournir un sens possible au destin du monde et un début de solution aux problèmes essentiels que l'être humain n'arrête jamais de s'y poser [2].

le poète, le poème et le monde

Quant à la triple interrogation : « D'où venons-nous ? Qui sommes-nous ? Où allons-nous ? », les liens noués par le poète entre lui-même, la parole du poème et le monde, sont-ils en mesure d'y répondre, fût-ce à travers ce qui, dans la poésie, mène le langage à s'efforcer d'être d'abord son propre but et donc à se préoccuper d'abord de soi tout en gardant pour visée de rester un véritable moyen de connaissance et de communication ? Ces liens sont-ils capables d'éclairer aussi peu que ce soit les énigmes dramatiques du mal et de la mort ? Ou d'apporter à l'angoisse de vivre une autre certitude que celle de mourir : c'est-à-dire, en somme, de procurer à l'être humain une authentique espérance qui libère et transcende réellement l'apparente fatalité de sa destinée ?

2. J.-C. RENARD, **Le Lieu du Voyageur. Notes sur le Mystère,** Paris. Ed. du Seuil, 1980.

J'aurai tendance à le présumer, en raison de l'étrange insistance (d'où qu'elle émane : de moi ? du langage ? de ce qui nous dépasse l'un et l'autre, s'empare mystérieusement de nous deux, déborde et domine « le hasard et la nécessité », correspond à l'étonnant indéterminisme qui se dégage de certains phénomènes relevant de la science moderne ?, etc.) ou de l'étrange fonction qui pousse mes propres mots à répéter sans fin, quoique chaque fois d'une façon différente, ces grandes questions fondamentales et, par instant, à paraître les rendre un peu plus transparentes ou, du moins, un peu moins obscures et fermées. C'est en tout cas, me semble-t-il, l'un des privilèges de la poésie que de se montrer ainsi, parfois, comme *possédée* par une parole plus haute qu'elle-même et que ce qu'elle transmet. Elle devient alors, dirait-on, *voyante* (au sens rimbaldien) et/ou prophétique (au sens biblique) : à savoir chargée d'un témoignage et d'un message de ce que nous devons bien appeler la Transcendance — ou la « divinité » —, sans pour autant se substituer à la religion, ni remplir une activité proprement religieuse, ni surtout se confondre avec les modalités d'une vraie foi spirituelle.

Certes, il arrive que cela se produise et qu'il y ait fusion du comportement religieux et du langage poétique, comme, par exemple, dans les poèmes des grands prophètes bibliques, dans ceux du *Cantique des cantiques* où l'amour charnel et l'amour spirituel ne font qu'un, ou dans ceux d'un grand mystique comme saint Jean de la Croix. Il arrive également que le poème soit directement une prière adressée à Dieu, comme le sont les *Psaumes* de l'Ancien Testament, ou aux dieux, comme c'est, entre autres, le cas des « chants saints » de la majorité des divers types de religion ; il arrive qu'un poème, sans nommer la ou les divinités et même sans s'y référer explicitement, ressortisse à l'ordre du questionnement, de l'expérience, de l'oraison ou de la méditation religieuses. Tel est sans doute le motif paradoxal pour lequel certains de mes poèmes, dépouillés de tout référent clairement religieux, agissent pourtant en la matière avec plus de force sur autrui que ceux où je laissais autrefois se faire jour un discours doctrinal qui est a priori anti-poétique : ceci, je pense, parce que la poésie n'a pas pour objet d'expliquer le *Mystère* en le dogmatisant, mais de donner à le percevoir afin de le vivre si possible.

Je remarque enfin que la création poétique peut, comme la spiritualité mais à sa façon, être favorisée par l'avènement d'un *silence* ou d'un *vide* qui purifie en elle la parole en la délivrant de ce qui l'aliène d'ordinaire et en la rendant disponible à tout ce qui la fait au contraire devenir poésie. C'est indiquer qu'à la manière de certains comportements religieux, le *dire* du poème a pour structure une ambiguïté native qui annule ou

assume, en les transcendant, les contradictions repérées par les normes de la raison ; c'est confirmer qu'en s'offrant aussi comme un état premier d'absence, il requiert l'apparition de présences verbales exclusivement réalisables par lui et en lui.

Mais il serait périlleux, sinon erroné, de mener plus loin la comparaison de l'activité religieuse et de l'activité poétique, ces deux fonctions étant la plupart du temps foncièrement distinctes l'une de l'autre, autant dans leurs propos que dans leurs moyens. Au plus peut-on constater que la poésie, à ses plus hauts degrés d'incandescence, se signale par la qualité sacrée et sacralisante de ses formulations. Pour le reste, il suffit de se rendre compte que ce qui est dit par le poème l'est toujours au plan où joue une quasi-infinité de significations possibles et où s'instaurent des lois et des logiques différentes de celles qui nous sont coutumières.

la poésie : miroir du sacré ?

Si ces observations sont exactes et si, par conséquence, nous admettons que le langage poétique est capable de fonder entre le poète, autrui et le monde des connexions dont, sans lui, l'existence et l'expérience nous échapperaient sans doute totalement, les trois faits qui suivent en résultent.

Le premier est que la poésie dit toujours plus et dit toujours quelque chose d'autre que ce que le poète veut ou pense y dire et que ce que chaque lecteur ou chaque auditeur (en devenant, à son plan et à sa façon, co-auteur du texte) croit ou estime y lire. Le deuxième est que le non-dicible et même le silence peuvent se trouver inscrits dans son langage. Le troisième est que l'écart qui demeure sans cesse présent entre les divers sens du poème et entre les vocables qui les portent et les organisent, laisse subsister une ouverture par où peut éventuellement parler ce qui dépasse à la fois le poète et sa parole.

A-t-on le droit d'en déduire que la poésie a, par là, outre la possibilité d'être continuellement un langage actif et modificateur, celle de se révéler — au-delà de la philosophie, de la métaphysique, de la théologie et autrement qu'elles — le lieu d'une manifestation du *Mystère* ou de ce que nous désignons habituellement par le mot « Dieu » ? En d'autres termes, peut-elle être un miroir parlant du *sacré*, lequel est lui-même, dans sa positivité [3], un miroir de la divinité dévoilée en et par l'énigme de sa lumière, comme en et par l'éclat de son obscurité ?

3. Par rapport au *sacré négatif* qui concerne le domaine de la démonologie.

Je déclare qu'elle en est a priori capable, si le poète est aussi un croyant, puisque sa foi se traduira alors naturellement, fût-ce sans s'y dénommer, dans la matière de sa poésie. Mais je pense également que la parole poétique, étant par nature propice à l'expression de l'indicible, est par essence l'un des moyens majeurs d'évoquer les épiphanies sans nombre du *Mystère,* cela hors de tout recours au discours des catéchismes et des dogmes qui étayent les religions en tant que telles. Je suggérerai en outre qu'en faisant de moi un poète, la nature m'a octroyé le don d'entretenir avec elle des rapports singuliers dont le contenu implicite ne se démasque et ne devient saisissable qu'en correspondant précisément à ce que je suis façonné pour en recevoir. Aussi m'a-t-elle doté de la vertu de manier le langage et de le laisser se manier lui-même d'une manière telle que les relations établies par moi et par lui avec elle aient le pouvoir de *révéler,* en moi comme en elle, des choses cachées qui ne se manifesteraient pas sans la poésie : ne serait-ce que par le biais des mythes à travers lesquels ces choses parviennent indirectement à se rendre visibles, en prenant un corps verbal dans la réalité langagière du poème.

C'est d'ailleurs pourquoi je tiens de surcroît pour probable que le « moi » (ou le « je ») n'est plus haïssable, mais qu'il s'avère au contraire bénéfique, dès lors qu'il est nécessaire au surgissement et à la connaissance du « toi » (ou du « tu »), sans lequel il n'y aurait ni amour ni savoir (le « toi » me paraissant ici constituer l'unicité de chaque être saisi en tant qu'*autrui*). Je fais donc l'hypothèse que si le poème réussit à capter quelque chose de l'altérité profonde de cet « autrui », c'est en le reflétant comme « soi » : un « soi » qui est alors lui-même lié à tous les autres « soi » par ce qui (selon le bouddhisme) compose en chacun d'eux, par « illumination », le *Soi absolu* : c'est-à-dire l'absolu de cet *Autre* simultanément offert comme *Même* absolu à l'expérience intérieure et au langage qui tente de la traduire. Bref, j'entends qu'opère là, juste au tréfonds de la parole, une image de cette *Transcendance immanente* et de cette *Immanence transcendante* uniquement susceptibles, en un seul mouvement, de qualifier d'une certaine manière l'inqualifiable : comprenons, le *divin.*

poésie et existence

L'expérience poétique me désigne ainsi en permanence des voies inconnues que le poème me permet d'ouvrir et où il me permet de commencer à m'engager mentalement. Il se peut même qu'en agissant de plus en plus fortement sur moi, il finisse par me transformer assez pour qu'aux limites de ses pouvoirs, je parvienne éventuellement à m'aventurer corps

et âme dans les dédales de ces chemins secrets. Mais le risque de cette ultime démarche est qu'impuissant à y mesurer l'importance du rôle joué par les éléments psycho-somatiques, l'on s'y perde en prenant pour concret ce qui demeure encore du domaine de l'abstraction et en donnant à des mots la place d'une réalité vivante qui ne devient valable qu'en étant elle-même vécue en tant que telle. D'où l'extrême vigilance que le poète et le croyant, quand il s'agit d'une même personne, doivent préserver pour éviter toute confusion néfaste entre la poésie et la foi ou toute vaine substitution de l'une à l'autre. Autrement dit, leur union (ou, plutôt, leur unité) n'est vraie que si elle a lieu *naturellement* et ne s'effectue au détriment d'aucune des deux.

Quelque idée que l'on se fasse de l'expérience poétique, je conclurai donc que son langage, quel qu'il soit, opère comme une contre-culture : une subversion, un retournement constant qui dérange et dérègle tout ordre établi pour livrer passage, non pas au désordre, mais à ce qui recèle les domaines en principe infinis et inépuisables d'autres ordres de « visions du monde », toujours nouvelles et toujours différentes les unes des autres, bien que toutes énigmatiquement reliées entre elles.

Le poème révèle ainsi que le non-sens et l'absurde sont eux-mêmes porteurs de *sens* qui ne pourraient pas, sans les profondeurs à la fois personnelles et universelles de sa parole, devenir sensibles à la conscience du poète et du lecteur ou de l'auditeur : cela simultanément dans le temps, dans l'espace et au-delà d'eux. Il en résulte que la poésie, en disant sans cesse plus et autre que ce qui s'y trouve plus ou moins immédiatement perceptible, m'apparaît recouvrir des champs existentiels où l'ontologie se montre peut-être originellement plus libre et plus vaste que celle de la philosophie et de la religion. C'est pourquoi elle déborde toute idéologie et se manifeste plutôt, si je puis dire, comme une idéologie de l'anti-idéologie[4]. Elle développe, par conséquence, une aire de traces et d'échos éminemment propice à celles et à ceux du *Mystère.*

jean-claude renard

4. « La poésie : une idéologie de l'anti-idéologie ? » en J.-C. RENARD, **Une autre parole**, Paris, Ed. du Seuil, 1981, pp. 125-155.

le monde et dieu selon la théologie du process

La théologie dite du Process, *qui est très vivante depuis plusieurs décennies surtout aux Etats-Unis, se donne pour objectif de renouveler la conception des rapports entre Dieu et le monde. Au « théisme classique » qui, selon elle, n'est ni fidèle à la Bible, ni intellectuellement pensable, elle substitue une affirmation de Dieu qui s'appuie sur un courant philosophique et, à travers lui, sur une approche scientifique du monde. Trois thèmes caractérisent cette école : le réel forme un ensemble diversifié mais homogène, et entre tous les êtres, de la matière jusqu'à Dieu, existe une profonde unité ontologique ; le réel n'est pas stable ou fixe, mais en perpétuelle évolution et tranformation ; sans Dieu, le monde est incompréhensible, mais Dieu seul n'explique pas l'intégralité de ce qui est. A partir de là, Dieu ne peut plus être conçu comme une transcendance impassible et inaltérable, il est la force qui pousse en avant, la puissance de l'avenir, engagée dans la transformation du réel et modifiée par elle. En plus d'importantes conséquences théoriques, cette théologie entraîne des changements concrets dans nos rapports avec Dieu, avec la société des hommes et avec la nature toute entière.*

En 1924, la célèbre université américaine d'Harvard offrit un poste de professeur à un Anglais de 63 ans, Alfred N. Whitehead, qui avait enseigné les mathématiques fondamentales à Cambridge, puis à Londres. Il s'était surtout fait connaître par un ouvrage monumental, *Principia mathematica,* écrit en collaboration avec l'un de ses anciens élèves, Bertrand Russel. Pourtant, Harvard ne lui proposait pas une chaire de mathématiques, mais de philosophie ; plusieurs publications avaient montré l'intérêt et la compétence de Whitehead pour ce domaine. Il accepta l'invitation. Aux U. S. A., il développa une réflexion originale et profonde qui utilisait tout autant sa connaissance de la tradition philosophique que ses compétences mathématiques et scientifiques. Ses idées influencèrent des philosophes, comme Charles Hartshorne dont l'œuvre prolonge la sienne, et également des théologiens, surtout protestants, qui très tôt, dès 1929, en virent l'intérêt pour leur propre travail. Ainsi naquit et se développa aux U.S.A. un courant théologique spécifique, pratiquement ignoré en Europe, qu'on appelle la théologie du *Process.* Cette appellation vient de ce que le livre le plus important de Whitehead s'intitule *Process and Reality*, et que,

selon lui, la réalité est *Process*, c'est-à-dire mouvement, devenir, évolution [1].

Trois thèses essentielles caractérisent, me semble-t-il, cette philosophie et cette théologie : d'abord, celle de l'unité du réel qui forme un ensemble certes diversifié, mais sans rupture ni hétérogénéité ; ensuite, celle du *Process :* le réel n'est pas stable ni immobile, il ne cesse de bouger et de se transformer ; enfin, celle de la nécessité de Dieu pour bien comprendre le monde : Dieu et le monde s'impliquent mutuellement et son inconcevables l'un sans l'autre. Je vais commenter successivement ces trois thèses ; j'indiquerai ensuite les conséquences qu'elles entraînent pour la spiritualité, l'éthique sociale et l'écologie.

l'unité du réel

Nous sommes habitués à répartir les choses et les êtres en diverses catégories. Il y a d'abord, par exemple, la catégorie de l'inanimé, le monde du minéral qui comprend la matière brute et les objets dépourvus de vie ; puis vient celle du vivant que l'on subdivise en monde végétal, monde animal et monde de l'homme [2]. Nous établissons toutes sortes de compartimentages dans le réel. Le monde nous apparaît fragmenté en une pluralité d'ordres hétérogènes. Qu'y a-t-il de commun entre un caillou, un ver de terre et un *homo sapiens* ? Apparemment pas grand'chose. Leurs dissemblances l'emportent de beaucoup sur leurs ressemblances. Ils n'ont pas la même nature ; ils n'ont pas, non plus, la même valeur. Nous considérons généralement que le vivant est supérieur à l'inanimé, et l'homme à l'animal. A toutes ces catégories, la pensée religieuse en ajoute une autre : celle du transcendant ou du divin. Pour elle, entre Dieu et les êtres du monde existe « une différence qualitative infinie », selon l'expression de Karl Barth. Très souvent, connaître ou comprendre signifie, pour nous, établir des délimitations et classer les êtres, animés ou inanimés, dans la case qui leur convient. Dans cette perspective, le monde se caractérise par des discontinuités et des séparations.

Pour les penseurs du *Process*, au contraire, connaître ou comprendre veut dire déceler l'unité sous-jacente à tout ce qui existe, découvrir tout ce que les êtres ont en commun. Selon eux, la pensée part de la constatation du

1. On trouvera en fin d'article quelques repères bibliographiques sur ce courant et sur ses répercussions.

2. D'un point de vue strictement scientifique, l'homme fait partie du monde animal. Mais socialement la distinction est forte : tuer un animal ou un homme n'a pas la même portée ni les mêmes conséquences dans notre monde.

divers et, de là, s'efforce de parvenir à la saisie de l'*univers*. Certes, ils ne songent nullement à nier l'évidente variété des êtres. La diversification est un fait dont les classifications que nous opérons rendent bien compte ; néanmoins, ce fait s'inscrit à l'intérieur d'une unité fondamentale qu'il ne doit pas masquer. Malgré nos différences, nous sommes tous bâtis sur le même type, nous suivons tous les mêmes modes de fonctionnement. La même structure de base s'applique à Dieu, aux hommes et aux cailloux. Dans le réel, il n'existe ni ruptures, ni discontinuités fondamentales ; nous sommes tous ontologiquement apparentés, et les catégories que nous établissons n'ont qu'une portée relative. Tout ce qui existe, depuis Dieu jusqu'au plus léger souffle d'air, appartient à une seule et même famille : « *Nous sommes de la race de Dieu* », disait Paul aux Athéniens (Ac 17, 18-19).

Cette structure ontologique fondamentale qui se retrouve chez tous les êtres, Whitehead la nomme « entité actuelle ». « Entité » signifie ce qui est ; « actuel » doit être pris au sens que ce mot a dans la langue philosophique et en anglais : réel, effectif. L'entité actuelle est l'unité ontologique élémentaire, la cellule de base à partir de laquelle se constitue tout ce qui existe, y compris Dieu. Le monde est fait d'entités actuelles qui s'enchaînent, s'associent, s'articulent les unes aux autres de manière très diverse, mais en respectant toujours quelques lois fondamentales. Comprendre le réel équivaut donc à comprendre comment les entités actuelles se constituent et se combinent. La théorie des entités actuelles occupe une place décisive dans l'œuvre de Whitehead ; elle donne la clef qui ouvre toutes les portes, depuis celles de la théologie jusqu'à celles de la biologie ou de la physique, en passant par la psychologie, la sociologie, etc.

le process

Entité actuelle est un terme très abstrait, et nous avons de la peine à voir ce qu'il désigne exactement. Pour le comprendre, le mieux est de se référer à ce que nous vivons. Notre existence est faite de moments qui se succèdent ; chacun représente une expérience particulière : ainsi, je sens une rose, je lis un livre, j'écoute une chanson, je mange un fruit. Ces « gouttes d'expérience », qui forment le cours de ma vie et la trame de mon être, sont des entités actuelles.

Ces exemples montrent que cette appellation ne désigne pas des substances ou des choses, mais des actes ou des événements. Le monde ne se compose pas d'objets stables ni de corps permanents ; il consiste en une multitude

d'événements qui se succèdent, s'interpénètrent et s'organisent les uns par rapport aux autres. En s'agglutinant et en se structurant, ils forment ce que nous appelons des objets ou des êtres. Chacun de nous est une combinaison d'événements physiques, chimiques, biologiques, psychologiques et historiques qui se rejoignent et interfèrent. Habituellement, on considère qu'il y a d'abord des choses, des objets ou des êtres qui ont une réalité propre, qui entrent en relation et suscitent ainsi des événements. Pour Whitehead, il existe d'abord des événements qui, en se rencontrant, créent des objets et des êtres. Au commencement, au principe de toutes choses, on trouve des événements ; ils sont le tissu du réel, la matière avec laquelle le monde se fabrique ; en dehors d'eux, il n'y a rien.

Un événement a toujours un caractère passager et transitoire. Il surgit de la rencontre de plusieurs facteurs, il dure un moment, et ensuite disparaît pour faire place à un autre événement. Je lis, *puis* je sors au jardin pour sentir une rose, *puis* je rentre et mange un fruit, etc. Notre vie se découpe en instants qui s'enchaînent ; chacun hérite de celui qui l'a précédé et prépare celui qui va le suivre. Tout présent vient d'un passé qui n'est plus et s'oriente vers un avenir qui à la fois le recueillera et le chassera. Le monde ne cesse de se faire, de se défaire et de se refaire autrement. Nous vivons une suite ininterrompue d'agonies et de grossesses, de morts et de naissances. Toutefois, ce qui meurt ne s'anéantit pas. Le passé est repris par le présent qui, à son tour, deviendra une composante de l'avenir. On peut dire à la fois que tout passe et que rien ne se perd. L'existence est un processus de transformation, semblable au cours d'une rivière qui ne reste jamais en place, qui toujours va de l'avant.

Trois éléments constituent une entité actuelle. D'abord, *un passé* ; quand je lis un livre, cette lecture a une préhistoire qui la conditionne : je me suis procuré un livre, je le lis en fonction de mon éducation et de mon expérience, ma lecture est marquée par le cadre où je me trouve, par ce que j'ai fait juste avant de prendre le livre, etc. Ensuite, *un présent* qui est ma décision de lire ce livre ; avec le même passé, j'aurais pu faire un autre choix (ranger ce livre, ou l'offrir à un ami, par exemple) ; ma décision est conditionnée par le passé, mais non déterminée par lui ; les éléments dont dispose le présent lui interdisent certains choix (mon éducation fait que je suis incapable de lire un livre écrit en chinois), mais ne lui en imposent pas un ; dans tout acte, il y a une part irréductible de liberté et de contingence ; par conséquent, le *Process* est en partie créateur (il apporte du nouveau) et en partie imprévisible (le présent ne peut être déduit du passé, ni l'avenir du présent). Enfin, *un avenir* ; la décision que

je prends dépend d'une intention ou d'un projet ; je lis pour me distraire ou pour m'instruire ; le *Process* ne se fait donc pas au hasard ; il est orienté par une finalité jugée possible et souhaitable.

Un flux incessant d'entités actuelles qui se succèdent, chacune dépendant étroitement des autres, mais constituant aussi une création originale ; un courant qui avance sans jamais s'arrêter et qu'oriente une vision de l'avenir : voilà comment les penseurs du *Process* définissent la réalité. Je souligne que cette définition vaut non seulement pour les êtres vivants, mais aussi pour les objets inanimés qui ont une capacité minime, mais non nulle de décision et, pourrait-on presque dire, une âme embryonnaire. On retrouve là une thèse de Teilhard de Chardin, celle de la présence d'une pré-vie dans la matière ; l'animisme n'est pas totalement une aberration.

la nécessité de dieu

Les penseurs du *Process* affirment que l'existence de Dieu s'impose pour des raisons scientifiques et philosophiques. Il serait beaucoup trop long d'entrer dans le détail, extrêmement complexe, de leur démarche. Pour la situer et l'éclairer, je regrouperai en cinq points les observations qu'elle me suggère.

1. Quant à l'affirmation de Dieu, les penseurs du *Process* sont en rupture avec la plupart des philosophes et des savants contemporains qui, même lorsqu'ils sont croyants, évitent de faire intervenir Dieu dans l'analyse et dans l'explication de la réalité. Ils s'opposent également aux nombreux courants théologiques qui estiment que Dieu n'est connaissable que par la foi, à partir de sa révélation, et qui excluent toute approche rationnelle de son mystère, à partir du monde. A la question : « Est-il vraiment possible de séparer ce que l'on sait de ce que l'on croit ? », ils répondent que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob doit être aussi le Dieu des philosophes ou des savants, ou bien il n'est qu'une illusion. Cette conviction découle de l'affirmation de l'unité du réel qui ne peut pas être découpé en ordres séparés (l'ordre du naturel et celui du surnaturel, l'ordre de l'histoire et celui du cosmos, l'ordre de l'objectivité et celui de l'existentialité).

2. Les penseurs du *Process* ne prétendent pas fournir une preuve qui démontrerait avec une évidence quasi mathématique l'existence de Dieu, et en donnerait une certitude rationnelle absolue. Ils la considèrent comme l'hypothèse d'explication la meilleure. En sciences, une hypothèse essaie de rendre compte des faits et n'est jamais, à proprement parler, prouvée.

Elle fonctionne bien ou mal ; dans ce dernier cas, on cherche à l'améliorer ou à la remplacer par une meilleure. Pour ce courant de pensée, dans l'état actuel de nos connaissances, « l'hypothèse Dieu » est la meilleure, celle qui fonctionne le mieux ; quant à l'athéisme et au matérialisme, ils ne proposent que des hypothèses incohérentes et inconsistantes, et ils ne parviennent pas à donner une explication satisfaisante des choses. Ainsi, la théologie du *Process* met les incroyants au défi de justifier logiquement leur incroyance, tout en cherchant à donner aux croyants les moyens de justifier logiquement leur foi.

3. Le « théisme classique » parle d'un Dieu infini, omnipotent, omniscient, impassible, extérieur à l'univers. Les théologiens du *Process* estiment qu'un tel Dieu est impensable et rend le monde impensable. Comment, par exemple, expliquer le mal, si Dieu est tout-puissant ? Comment admettre le Dieu, tyran absolu, qui exige la mort d'un innocent pour pardonner à des coupables, alors qu'il peut tout, et que ces coupables ne le sont que parce qu'il l'a bien voulu ? Le « théisme classique » tombe dans des absurdités révoltantes. Pour saisir la nécessité rationnelle de Dieu, il faut élaborer un nouveau théisme qui soit plus en accord avec ce que la pensée découvre (ainsi, la part de liberté de toute entité actuelle contredit la notion de toute-puissance divine), et aussi avec ce que dit la Bible (car le « théisme classique » distord ou masque certaines parties de l'enseignement biblique).

4. Dans la théologie médiévale, on a souvent utilisé les limites de l'homme pour prouver Dieu. On montrait le besoin d'une cause première, d'un au-delà du temps et de l'espace, d'une réalité qui serve de support aux apparences[3]. Ce genre d'argumentation a été, pour de bonnes raisons, déconsidéré et abandonné. Aux yeux de nos penseurs, la nécessité de Dieu ne se lit pas dans les limites, mais au cœur de l'existence. Dieu est la puissance qui ouvre à chaque entité un éventail de possibilités, qui l'aimante vers un avenir et qui, ainsi, fait avancer le *Process*. Dieu n'a pas de pouvoir sur le passé qui s'impose à lui comme à nous (il ne peut pas faire que la Guerre mondiale n'ait pas eu lieu). Il ne peut pas contraindre le présent, car la part de liberté et la capacité de décision de chaque entité sont inaliénables. Dieu agit comme la puissance de l'avenir, en donnant la vision d'un futur, en attirant en avant. Son mode d'action est la persuasion. Il ne force pas, il convainc ; c'est en convainquant qu'il conduit l'histoire du monde vers un but. L'action de Dieu permet à

3. André GOUNELLE, « Théologie et athéisme », **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,** 1976, n° 4, pp. 471-473.

l'entité actuelle de se constituer et au *Process* de se dérouler ; car sans vision du futur, rien ne se passerait, rien ne surgirait. Mais, dans la constitution de la réalité, Dieu n'est pas le seul agent. Interviennent également un destin (l'apport du passé) et une liberté (la décision du présent) qui répond à sa manière à l'appel du futur. Le monde est une co-création qui résulte de l'action de multiples facteurs. Dieu est nécessaire au monde, mais le monde ne s'explique pas uniquement par lui. Partout et toujours, Dieu est présent et actif ; cependant, nulle part, ni jamais (pas même dans la création initiale), il n'est la seule cause de ce qui est.

5. A la nécessité de Dieu pour le monde, correspond une nécessité du monde pour Dieu. Dieu vit par et à travers l'univers qui lui donne une histoire et lui confère un visage (en faisant de lui le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, par exemple). Comme toute entité actuelle (ou tout ensemble d'entités actuelles), il a besoin des autres, vit de relations, constitue son être à partir d'un passé et en fonction de son projet eschatologique. Il souffre des échecs et des misères du monde qui l'atteignent dans son être. Il se réjouit et s'enrichit des joies et des progrès du monde. Il est totalement impliqué dans l'aventure du cosmos ; elle est son histoire, sa propre aventure. Si Dieu ouvre le monde à l'avenir et à l'espérance, inversement le monde donne à Dieu un passé et lui permet d'avoir une personnalité.

des implications pratiques

La théologie du *Process* est lourde de conséquences sur tous les grands thèmes de la réflexion chrétienne, de la christologie à l'ecclésiologie. Je me bornerai à évoquer ici ses répercussions dans le domaine de la spiritualité, de l'éthique sociale et de l'écologie.

1. Cette théologie entraîne une modification profonde de la prédication, de la catéchèse et des doctrines traditionnelles. Nous nous trouvons devant une révision aussi radicale que celle préconisée naguère par les théologies de la mort de Dieu, mais infiniment plus positive et féconde [4]. La spiritualité se transforme également. Dieu n'est plus perçu comme un souverain qui nous envoie des épreuves incompréhensibles et qui nous demande une parfaite soumission. Il est, au contraire, le compagnon qui chemine à nos côtés, qui sollicite notre consentement et notre collaboration, qui veut non pas commander mais persuader et qui nous pousse

4. André GOUNELLE, **Après la mort de Dieu**, Lausanne, Ed. L'âge d'homme, 1974.

à aller de l'avant. L'image d'un Dieu majestueux, transcendant, inaccessible, fait place à celle de l'Emmanuel, Dieu-avec-nous, du Tout-Proche qui vient non pas dans l'extraordinaire, mais dans le quotidien. Plutôt qu'à la contemplation ou qu'à l'adoration, il nous appelle à l'action et au service. Le monde n'est pas un lieu qu'il faut mépriser et fuir ; il est une entreprise commune où nous sommes co-ouvriers avec Dieu (Cf. 1 Co 3, 9).

2. Le christianisme a souvent été conservateur, parce qu'il pensait que l'ordre des choses avait été établi par un Dieu tout-puissant. Essayer de le changer relevait d'une impiété et d'un orgueil insensés. Ici, au contraire, Dieu cherche constamment à dépasser et à transformer l'ordre actuel des choses pour faire surgir une nouvelle création et de nouvelles créatures. Sa volonté ne doit être cherchée ni dans le passé (dans la tradition), ni dans l'état présent du monde, mais dans ce qui bouge et se transforme. Certes, tout changement n'est pas conforme au désir de Dieu ; mais maintenir le *statu quo* signifie toujours s'opposer à lui. On retrouve un thème cher au protestantisme, celui de la réforme perpétuelle, qui vaut pour l'Eglise comme pour le monde et qui n'est pas sans conséquences sociales et politiques. Le croyant n'est pas incité à se résigner, à accepter et à se soumettre, ni à se satisfaire de ce qui est, mais à faire preuve de dynamisme créateur, à changer le monde. Il ne s'agit cependant pas de tomber dans l'utopie ou dans l'illusion que l'on pourrait annuler et abolir le passé. Le seul dynamisme vraiment créateur et efficace est celui qui sait s'inscrire dans une situation concrète, et qui prend en compte l'héritage du passé. Le *Process* avance par évolution et transformation, non par ruptures et recommencements à zéro.

3. On sait avec quelle acuité se pose aujourd'hui le problème écologique. Ce courant théologique lui donne beaucoup de profondeur par son insistance sur l'unité du réel et sur la parenté ontologique fondamentale entre tous les êtres, animés ou inanimés, par sa conviction que, pour construire l'avenir, Dieu agit dans toutes les entités actuelles, celles d'une pierre comme celles d'un végétal, d'un animal ou d'un homme. Il ne faut pas respecter la nature seulement pour sa valeur instrumentale, parce qu'elle nous est utile et que sans elle nous ne pourrions pas vivre. Il faut la respecter pour elle-même, à cause de sa valeur intrinsèque. Reprenant des intuitions de François d'Assise et d'Albert Schweitzer, les théologiens du *Process* nous rappellent que ces prochains et ces semblables que nous sommes appelés à aimer comme nous-mêmes (et non pas pour nous-mêmes), ce sont les hommes certes, mais aussi les animaux, les végétaux et les minéraux. Le commandement d'amour prend ainsi une dimension cosmique.

J'espère que ce rapide aperçu permettra de saisir la profondeur et la richesse d'un courant théologique important et donnera envie de mieux le connaître. Il me semble en effet qu'il apporte un renouvellement qui pourrait permettre de sortir des ornières où trop souvent, nous Européens, nous nous sommes laissés embourber.

andré gounelle

repères bibliographiques

Félix CESSELIN, **La philosophie organique de Whitehead,** Paris, P.U.F., 1950.

John B. COBB, « L'homme et la philosophie du devenir », **Concilium** 75, mai 1972, pp. 29-44.

ID. (en collaboration avec D. R. GRIFFIN), **Process Theology, an introductory exposition,** Philadelphie, Westminster Press, 1976.

ID., «Le christianisme est-il une religion ? », **Concilium** 156, juin 1980, pp. 15-26.

André GOUNELLE, **Après la mort de Dieu,** Lausanne, Ed. L'âge d'homme, 1974.

ID., « Théologie et athéisme », **Revue d'histoire et de philosophie religieuses,** 1976/4, pp. 471-482.

ID., « Dieu selon la Process Theology », **Etudes théologiques et religieuses,** 1980/2, pp. 189-198.

ID., « Initiation à la Process Theology », **Dialogue** 50-51, 1981.

ID., **Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process,** Montpellier, Ed. Etudes Théologiques et Religieuses, 1981.

Davis Ray GRIFFIN, **God, power and evil. A Process Theodicy,** Philadelphie, The Westminster Press, 1976.

Charles HARTSHORNE, « Ideas and theses of Process philosophers », en **Two Process philosophers. Hartshorne's encounter with Whitehead,** American Academy of Religion, AAR Studies in religion 5, 1973.

Alix PARMENTIER, **La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu,** Paris, Ed. Beauchesne, 1968.

ID., « Whitehead et la découverte de l'existence de Dieu », **Revue de théologie et de philosophie,** 1964/4, pp. 307-317.

ID., « Actualité de Whitehead », **ibid.** 1969/3, pp. 225-234.

Bernard REYMOND, « La Process Theology », **Le Protestant**, 15 février 1978.

Raymond RUYER, **La gnose de Princeton,** Paris, Ed. Arthème Fayard, 1975.

J. VAN DER VEKEN, « Dieu et la réalité. Introduction à la Process Theology », **Revue théologique de Louvain**, 1977/4.

Alfred North WHITEHEAD, **La science et le monde moderne,** Paris, Ed. Payot, 1930.

ID., **Le devenir de la religion,** Paris, Ed. Aubier, 1939.

ID., **Les fonctions de la raison,** Paris, Ed. Payot, 1940.

ID., **Process and reality. An essay in Cosmology,** New-York, Mac Millan C°, 1941.

le dieu cosmique de teilhard de chardin

La démarche de Teilhard de Chardin pour poser l'affirmation de Dieu présente l'originalité de se nourrir d'une fascination que la matière a très tôt exercée sur lui. Sa carrière de savant et son œuvre de penseur et de mystique chrétien y ont puisé comme à une source intarissable. Partant de ce « sens cosmique », qui pourrait être très ambigu s'il en restait à une confusion dissolvante avec la nature, son effort tend à faire apparaître, au cœur du monde des phénomènes, la « diaphanie du divin » qui, dans la foi, prendra le visage du Christ ressuscité. Pour fonder rationnellement sa démonstration, Teilhard commence par une critique de la science analytique et « matérialiste » ; ensuite il montre comment le Dieu immanent de la quête mystique s'objective et se confirme dans le point Oméga de la cosmogénèse et, en fin de compte, dans le Dieu personnel et transcendant de la révélation chrétienne. Si des ambiguïtés demeurent à cette étape, notamment au plan épistémologique, le soupçon de panthéisme semble sans fondement. Plus problématique est sans doute l'actualité de la synthèse teilhardienne : bien qu'elle satisfasse plusieurs requêtes contemporaines au sujet de Dieu et relève certains défis, sa réponse ne vient-elle pas combler un peu trop « sur mesure » un besoin de plénitude que d'autres sont précisément en train de démystifier ? La lumière qu'elle a apportée peut donc faire penser à celle d'un météore, à moins qu'il ne faille attendre un autre âge pour que, comme celle des astres les plus lointains, elle finisse par nous atteindre vraiment.

L'existence de Dieu n'a jamais réellement fait question pour Teilhard de Chardin, même si le problème est évoqué çà et là dans son œuvre. Né et élevé dans une famille profondément chrétienne, il n'a pas eu au sens fort à se convertir, à passer de l'incroyance ou de l'athéisme à Dieu. Dès le départ, Dieu fait partie de son univers mental ; on pourrait presque dire qu'« *il est né avec l'idée de Dieu* »[1]. Et il l'exprime lui-même à sa manière dans l'essai autobiographique, *Le Cœur de la Matière* (1950) :

1. G. BAUDRY, **Le problème de Dieu dans la philosophie de Teilhard de Chardin,** thèse inédite présentée en 1969 à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nantes, p. 1. Nous citerons les textes de Teilhard selon l'édition des **Œuvres** (Paris, Ed. du Seuil), en indiquant à la suite le numéro du tome et de la page. Nous citerons de même le **Journal** (1915-1919) (Paris, Ed. Fayard, 1975).

« Sucé avec le lait, un Sens " surnaturel " du Divin s'était coulé en moi à côté du Sens " naturel " de la Plénitude » ; de sorte, reconnaît-il, que *« je n'ai jamais éprouvé, à aucun moment de ma vie, la moindre difficulté à m'adresser à Dieu comme à un suprême Quelqu'un »* (XIII, 52).

Dès le départ donc, un Dieu personnel et transcendant, le Dieu chrétien, habite et polarise Teilhard. Cependant il est chez lui une autre quête du divin ou de Dieu, à certains égards plus primitive ou plus native que celle-là. Le texte cité y fait allusion sous la forme de ce « sens naturel de la Plénitude », qui a hanté le jeune homme et dont il décrit les étapes dans les premières pages du *Cœur de la Matière.* Encore enfant, il se retirait parfois *« dans la contemplation, dans la possession, dans l'existence savourée de son Dieu de Fer »* (XIII, 25). Son besoin d'Absolu ne pouvait se satisfaire que dans un objet tangible, consistant, à l'image de ce morceau de métal. D'où sa passion aussi pour les pierres. Plus tard, à la suite d'un renversement de perspective, il situera la Consistance et la Plénitude à l'autre bout du monde, dans ce qui s'élabore au terme et sommet de l'Evolution. Mais il restera chez lui l'idée et, plus que l'idée, le besoin d'un Absolu divin qui soit en étroite relation, en symbiose avec l'Univers matériel : une sorte de « Dieu cosmique », peut-on dire, intimement mêlé à l'Univers qu'il anime et rassemble [2].

Si le problème de Dieu se pose pour lui, il est alors dans la conjonction des deux astres divins qui le sollicitent, celui que présente la Tradition chrétienne et celui que *« le Monde attend, sans savoir encore prononcer son nom, sans apprécier exactement sa vraie transcendance »* (IV, 201). Car Teilhard est persuadé qu'il n'est à cet égard que le reflet et l'écho de ce que l'homme moderne cherche confusément. Dès lors, tel sera l'un des axes ou des thèmes majeurs de son apologétique : montrer que le Dieu présent et perçu au cœur de la matière, celui qu'appelle aussi une lecture de l'Evolution qui va jusqu'au bout d'elle-même, s'identifie avec le Dieu chrétien, celui qui s'est fait en Christ un élément du monde pour être finalement « tout en tous ».

2. Le Père FESTUGIERE a intitulé de la sorte, **Le Dieu cosmique**, le deuxième tome de ses études consacrées à **La Révélation d'Hermès Trismégiste** (Etudes Bibliques), Paris, Ed. J. Gabalda, 1949. Quoiqu'on soit passé entre temps du Cosmos à la Cosmogénèse, il y aurait sans doute certaines convergences à noter avec la pensée teilhardienne.

I

la quête du divin immanent

Avant d'être un « enfant du Ciel », c'est-à-dire un chrétien, Teilhard s'estime un « enfant de la Terre » qui croit au Monde [3]. Et s'il a passé sa vie à scruter la Nature, ce n'est pas seulement en savant, mais aussi religieusement, « en dévot » comme il dit (XII, 297), en quête d'un Absolu présent au cœur des choses.

Il y a ainsi chez lui toute une mystique d'ordre cosmique ou naturaliste, qui explique son intérêt pour des auteurs ésotériques comme O. Wells ou E. Schuré. Lui-même reconnaîtra volontiers avoir « *une âme naturellement panthéiste* », en éprouver « *les aspirations invincibles, natives* » (XII, 125). Cette tendance va, note-t-il, jusqu'à « *matérialiser Dieu* » et « *diviniser le Cosmos* » (*Journal*, 305) : une fois assumée et rectifiée en climat et régime chrétiens, elle colore encore son approche de Dieu, la sienne propre comme celle qu'il proposera à ses contemporains. Ainsi lit-on au début du *Cœur de la Matière* : « *Telle que je l'ai expérimentée au contact de la Terre, la Diaphanie du Divin au cœur d'un Univers ardent. Le Divin rayonnant des profondeurs d'une Matière en feu : voilà ce que je vais essayer de faire entrevoir et de faire partager ici* » (XIII, 22) [4]. Cette expérience de type mystique (au sens large), avant de s'expliciter chrétiennement, s'enracine donc, comme on va le voir, au plan naturel dans le « sens cosmique ».

le sens cosmique

Tel que Teilhard l'entend, « *le sens cosmique de l'Un et du Tout* » est d'essence religieuse ou mystique (VII, 227 ; cf. XI, 227). Ainsi parle-t-il spontanément de « *la préoccupation religieuse du Tout* », en un essai de 1923 où il élabore une « *transposition chrétienne de la tendance panthéiste fondamentale* » [5]. Il s'agit d'un « sens ». Le sens chez Teilhard n'est pas la simple perception, ni davantage le sentiment au sens ordinaire. C'est quelque chose de plus profond qui saisit l'homme au cœur de sa subjectivité et l'oriente vers l'extérieur, vers autre que lui.

3. **Comment je crois** (1934), X, 117 sv.
4. Teilhard préfère le terme de *diaphanie* à celui, traditionnel, d'*épiphanie* ; car ce qui est en cause à ses yeux, « *ce n'est pas exactement l'Apparition, mais la Transparence de Dieu dans l'Univers* » (IV, 162).
5. **Panthéisme et Christianisme** (1923), X, 73 sv.

Le sens, par ailleurs, n'est pas une faculté toute prête à fonctionner, même s'il demeure à certains égards pré-réflexif, antérieur à la connaissance élaborée. Il y a comme un éveil du sens, ainsi du sens cosmique (comme du sens sexuel qui lui est apparenté) que le premier essai, *La Vie Cosmique* (1916), commence par décrire. Cet éveil est alors incertain, voire dangereux, car, « *comme toute puissance* (*plus elle est riche*), *le sens du Tout naît informe et trouble* » (IV, 160). Ainsi il demeure originellement assez ambigu. Il peut conduire à une sorte de confusion où l'homme se perd dans la Nature. Dans *La Vie Cosmique,* justement, Teilhard évoque assez longuement cette « tentation de la Matière » dont il semble avoir subi l'attrait et qui conduit à une sorte de « *dissolution... dans une immensité diffuse* » (VI, 85). Le sens cosmique peut donc s'interpréter « *comme une invitation à la détente et à la diffusion. Ainsi l'ont entendu jusqu'ici tant de panthéismes artistiques ou religieux pour qui l'accès au grand Tout signifiait communion dissolvante avec la Nature* » (VI, 103 ; cf. 1, 291).

Ce que le jésuite vise alors, ce ne sont pas seulement certaines formes du paganisme antique ou leurs modernes résurgences, c'est aussi pour une part le flux des spiritualités orientales qui nous atteint aujourd'hui, la « route de l'Est », comme il dit, en l'opposant à la « route de l'Ouest » qu'il préconise (XI, 45 sv., 147 sv.). Cette voie dont il a subi la séduction avant de la rejeter est celle de l'abandon, de la passivité, de « *l'évanouissement au sein d'un Amorphe sans bords* » (XIII, 32). Elle croit rejoindre l'Absolu par retour à un « fond commun » sous-jacent à toutes les déterminations sensibles, mais ce n'est qu'illusion (XI, 215, 227). Le diagnostic teilhardien, à cet égard, est sévère.

« une présence qui se dérobe »

Mais il est une autre voie possible ; et l'ambiguïté originelle du sens cosmique peut être levée dans une autre direction, vers le haut plutôt que vers le bas, vers le centre plutôt que vers la périphérie (expressions teilhardiennes à ne pas trop prendre à la lettre). Le sens de l'Univers et du Tout, au lieu de se perdre confusément, peut se muer en « *l'exspectation et le sentiment d'une grande Présence* » (I, 296). On est alors, semble-t-il, sur la voie de la découverte d'un Dieu personnel présent au cœur des choses. Mais tout demeure encore incertain : cette « *Présence répandue partout* » (XII, 160), vague et insaisissable, échappe tout autant qu'elle s'offre : « *Il semble vraiment que Quelque chose soit devant nous* (*une Présence, un secret, une Promesse, une Issue*) *lorsque nous nous*

plaçons en face de l'ensemble des Choses, considéré comme formant un Tout (ni segmenté par fragmentation, ni appauvri par analyse et isolement des énergies)... Et puis quand nous essayons de préciser cette Figure, elle s'évanouit sous nos mains » (*Journal*, 178) [6].

En d'autres termes dont la concision ne laisse place à aucune équivoque, « *le Divin immanent, quand on veut le saisir, se dérobe, s'évapore, glisse entre les mains...* » (*Journal*, 177). Ces notations sont manifestement l'écho d'une expérience personnelle mêlée d'une certaine déception, celle d'« *une Présence béatifiante qui se dérobe* » [7]. La quête mystique va-t-elle à nouveau tourner court, aussi incapable de sortir de l'ordre phénoménal pour atteindre l'Absolu qu'elle pressent, que « *la science... impuissante à percer le voile impénétrable* » (*Journal*, 157-158) ? Il lui arrive cependant d'aboutir, mais c'est par grâce.

l'issue chrétienne

La Présence, l'Omniprésence divine peut se faire sentir, percevoir, goûter, dans « *une sorte d'intuition* » (IV, 163). Il est difficile d'en préciser naturellement le contenu, car cet itinéraire spirituel ne débouche explicitement sur Dieu, du moins chez Teilhard, qu'à la lumière de la foi chrétienne ; c'est elle qui vient alors donner sens et contenu à l'expérience et en faire proprement cette « Diaphanie du Divin » telle qu'il l'a expérimentée et telle qu'il la décrit, notamment dans *Le Milieu Divin.* Autrement, la quête en reste à une perception vague, confuse, incertaine, du Divin immanent, lequel se dérobe quand on veut en saisir les traits.

Teilhard évite donc ici un double écueil. Il entend certes faire droit à une expérience religieuse ; il se trouve alors de connivence avec des requêtes modernistes suspectées par l'encyclique *Pascendi* [8]. Mais en dépit de la tendance qui est sienne, il se démarque franchement du panthéisme auquel

6. Ce texte fait allusion à l'analyse scientifique, elle aussi appauvrissante et décevante. Nous y reviendrons.

7. **Genèse d'une Pensée. Lettres** (1914-1919), Paris, Ed. Grasset, 1961, p. 205 : *« Qui donc nous dira ce qui nous fait invinciblement frémir parfois, devant la Terre, ou la Mer, ou le vaste Passé, comme au voisinage d'une Présence béatifiante qui se dérobe... Et qui donc parviendra à opérer la bienheureuse jonction entre cet appel obscur, si profond au cœur de tout homme un peu digne de ce nom, et la Vocation d'un Dieu personnel ! ».* C'est bien là le problème de Dieu tel qu'il habite Teilhard.

8. Pour de plus amples développements et de nombreuses autres références, voir notre Dossier du Centre Thomas More, **Modernité et modernisme chez Teilhard de Chardin**, La Tourette, 1981, auquel nous empruntons l'essentiel des analyses ici présentées.

conduit chez beaucoup le sens cosmique mal interprété. Finalement c'est à un *panchristisme* qu'il aboutit : « *Le Voyant, fidèle à sa Lumière, voit se dessiner progressivement la Forme et les attributs d'un Elément ultime, en qui toute chose trouve sa consistance définitive* » (XII, 164). Cet *Elément Universel* (titre d'un essai de 1919) se révèle être le Christ lui-même, le divin Ressuscité, « *dont le Corps mystique s'auréole d'un Corps cosmique* » (XII, 440). Teilhard y voit alors la « solution chrétienne » au problème posé, face à la « solution panthéiste » qui ne saurait suffire (XII, 434-441). On peut en discuter, mais la position finalement adoptée est nette.

En second lieu, on voit — du moins négativement — qu'il n'entend pas substituer (comme certains modernistes) une saisie directe, intuitive de Dieu, d'ordre naturel, à une démarche rationnelle de l'intelligence vers Dieu. Il faut le montrer maintenant positivement.

II

l'affirmation d'un dieu transcendant

Teilhard voué à la recherche scientifique croit à la science des savants à laquelle il collabore sur son terrain (géologie, paléontologie). Cependant, il doit vite le reconnaître, cette science demeure « *impuissante à percer le voile impénétrable, le voile sans couture des phénomènes* ». Depuis Kant, elle s'avère enfermée dans l'ordre purement phénoménal, ce à quoi il ne peut se résoudre. Il faut que la science, sans renoncer à ses acquis, s'ouvre à un nouveau type de démarche, celle qu'il va proposer.

le cadre épistémologique

A ses yeux, la démarche de la science a le tort d'être jusqu'ici essentiellement analytique ; elle cherche le secret des choses ou du monde, leur consistance, dans l'élémentaire. Mais elle ne parvient ainsi qu'à nous « *laisser en présence d'une pile de rouages démontés et de particules évanescentes* » (I, 286). Comme dans la quête mystique, il y a là une impasse, que Teilhard stigmatise comme étant «l'impasse matérialiste », qui ramène tout à la matière, une matière élémentaire, inerte, incapable d'engendrer la vie et l'homme, ou à une vague énergie sans consistance (VI, 26-30, 54-55, 150-151, etc.).

Pour en sortir, la science doit se convertir à la vraie synthèse, c'est-à-dire inverser son regard : non plus regarder indéfiniment vers le bas ou en

arrière, vers l'élémentaire, du côté où les choses se défont, se démontent, se dissolvent en poussière, mais vers le haut ou en avant, vers l'ultra-complexe ou l'ultra-synthétique, du côté où les choses se font et trouvent leur consistance. Autrement dit, il faut regarder vers le sommet et non vers la base du cône évolutif. C'est en allant dans cette direction que la science peut remonter jusqu'au Centre divin, en fonction duquel tout se noue, tout se tient, tout se comprend [9]. « *Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène* », est-il annoncé au seuil du *Phénomène Humain* (I, 21). Telle est certes la visée d'une quête scientifique, mais elle ne peut aller jusqu'au bout d'elle-même sans briser finalement « *le cercle magique du phénoménalisme* » et sans repérer ce « *transphénoménal qui se cache derrière le voile de l'expérience sensible* » (V, 268-269). C'est la conviction ou l'intuition de base de Teilhard à ce propos.

Il faut avoir présent à l'esprit ce cadre épistémologique (qui implique déjà une structure du monde) pour situer l'affirmation rationnelle de Dieu. Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur cette Phénoménologie qui se présente comme une Hyper- ou Ultra-physique, nullement comme une Métaphysique. Cette distinction entend surtout affirmer l'originalité de la démarche et se démarquer des voies classiques de l'existence de Dieu. Nous allons voir brièvement ce qu'il en est.

les preuves teilhardiennes de dieu

La problématique teilhardienne est assurément singulière. Il s'y mêle et s'y entremêle des considérations d'ordre cosmologique (structure centrée et convergente de l'Univers) et d'autres d'ordre plus psychologique : des raisons d'amour et de survie, comme il est dit quelque part (cf. I, 299-300). L'écheveau est difficile à démêler et on a de la peine à saisir en chaque cas où se trouve le nœud de l'argumentation. Peu importe. C'est dans cette perspective, généralement en fonction de l'avenir et de la fin de l'espèce humaine, que Teilhard fait alors surgir, consciemment, la question même de Dieu [10] : celui-ci se trouve atteint, peut-on dire, sous les espèces du fameux point Oméga, Foyer non seulement virtuel mais

9. Cf. le sous-titre donné à la conférence **Science et Christ** (1921) : « Remarques sur la manière dont l'étude scientifique de la Matière peut et doit servir à remonter jusqu'au Centre divin » (IX, 47). Sur l'image du cône, cf. **ibid., 56-57, 76, 195 et aussi V, 111 sv.**
10. Cf. III, 324 ; V, 153, 187, 228 ; VI, 52 sv. ; **Le Groupe Zoologique Humain, Paris, Ed. Albin Michel, 1956, p. 162.**

réel, Sommet du cône évolutif, Centre ultime de rassemblement, postulé à la fois par la convergence organo-psychique de l'Univers et par les exigences inhérentes à l'Action humaine.

Une pareille démarche s'inscrit pour l'essentiel dans la ligne du concile de Vatican I, comme de toute la tradition catholique en faveur d'une théologie naturelle. On peut même, comme l'ont tenté certains interprètes, rapprocher les preuves teilhardiennes de Dieu des diverses voies de la théologie classique, en particulier de celle par la finalité (alors appliquée à la totalité cosmique) [11]. Sans doute faut-il être prudent en la matière, éviter toute assimilation hâtive. Mais l'entreprise en l'occurrence est d'autant plus légitime que Teilhard semble éventuellement s'y prêter : notamment quand il parle d'Oméga comme d'un « Premier Moteur en avant », reprenant ainsi — certes dans un tout autre contexte — l'idée cosmo-ontologique d'un Premier Moteur, héritée d'Aristote et assumée par la théologie médiévale.

Ce n'est pas toutefois sans quelque incohérence, ni sans ambiguïté, qu'il reprend cette idée : non sans incohérence, car, tout en s'en défendant a priori, sa démarrche ne peut esquiver finalement le problème métaphysique de la causalité qui se trouve posé sans l'être franchement; non sans ambiguïté aussi, car on a du mal à saisir le sens exact de l'expression « Premier Moteur en avant » où l'accent mis sur l'*en avant* semble vouloir éliminer l'idée d'une motion efficiente. Teilhard répugnait en effet à attribuer à Dieu une causalité de type efficient au sens classique, parce qu'elle lui paraissait trop extérieure ou extrinsèque à l'œuvre créée [12]. Mais l'image de la marée « *provoquée par l'action d'un astre suprême* » qu'il utilise parfois (VII, 153 ; cf. VI, 56 ; XI, 205) montre que l'action finalisante d'Oméga suppose qu'il joue aussi un rôle moteur de type efficient comme chez les Docteurs médiévaux.

des ambiguïtés

Sans poursuivre plus avant cette étude comparative, ni tester de façon critique l'approche teilhardienne de Dieu, disons qu'elle se révèle a priori beaucoup plus confiante en les capacités de la raison que celle de son

11. B. DE SOLAGES, **Teilhard de Chardin**, Toulouse, Ed. Privat, 1967, pp. 240-254 ; G. BAUDRY, thèse citée, notamment pp. 231-259.
12. Comme il apparaît en VII, 158, 270-272 et surtout en X, 288, où Teilhard tente de se situer à cet égard vis-à-vis d'Aristote, de façon assez peu heureuse, il faut le dire. Voir aussi XIII, 65.

ami Edouard Le Roy [13]. Il n'est pas sûr toutefois qu'elle soit aussi probante qu'elle se voudrait, du fait d'abord de ses ambiguïtés de registre (métaphysique ou pas ?), du fait aussi de ses présupposés, c'est-à-dire des options de base qu'elle implique et qu'il est permis de refuser, du fait encore de l'inspiration christologique qui secrètement l'anime (comme Teilhard le reconnaît à l'occasion) [14]. En particulier l'idée fondamentale de la convergence évolutive, maintes fois mise en avant, ne va pas de soi. On se rappelle que pour Bergson (et combien d'autres !) l'évolution est de nature buissonnante, nullement convergente. Quand Teilhard parle parfois de la convergence comme d'une option décisive, vitale, la seule « *qui sauve la dignité et les espérances de l'être* » (V, 72-73), est-ce si sûr ? Une « récapitulation » christique par delà l'histoire n'exige pas nécessairement dans l'ordre naturel, intra-mondain, des choses une évolution de type convergent (XIII, 108), qui n'est d'ailleure nullement prouvée. Telle serait, en un mot, notre critique majeure vis-à-vis de cette « preuve ».

Quoi qu'il en soit, le propos teilhardien, conforme à Vatican I, d'esquisser une voie rationnelle vers Dieu à partir de l'Univers ou plutôt de l'homme dans l'Univers, ne s'en trouve pas fondamentalement remis en cause. Et il s'agit bien en définitive d'un Dieu transcendant et personnel. Sans doute, « *vu en montant, de notre côté des choses, le sommet du cône évolutif... se profile d'abord à l'horizon comme un foyer de convergence simplement immanente : l'Humanité totalement réfléchie sur soi. Mais, à l'examen, il s'avère que ce foyer, pour tenir, suppose derrière lui, plus profond que lui, un noyau transcendant, divin* » (VII, 152 ; cf. II, 373 ; VI, 88). Teilhard le montre sans peine. Il faut bien, en effet, un suprême Quelqu'un au sommet du monde pour consommer irréversiblement dans l'amour la multitude des monades pensantes qu'il rassemble. Tout le processus d'ailleurs, en sa marche « infaillible », en dépend.

Sur ce point, sa pensée est sans équivoque, quelle que soit la valeur des arguments qui l'étayent. On comprend sa réaction devant ceux qui lui

13. E. LE ROY, **Le Problème de Dieu,** Paris, 1929, bientôt mis à l'Index. Sous l'influence de Kant, LE ROY se montre opposé à tout argument de type cosmologique, à toute preuve tirée du monde physique, sans rejeter toutefois les idées de Cause première et de Dieu créateur. Il est vrai que l'argumentation teilhardienne se fonde sur un Univers organo-psychique et non purement physique, de sorte que la différence entre les deux penseurs est moindre qu'il ne paraît.
14. Cf. I, 328 ; XI, 204-206 ; XIII, 50-51, 106. On peut toutefois y voir un cas singulier et inédit de philosophie chrétienne.

reprochaient son « Dieu immanent à l'évolution du monde ». Il rétorque avec raison dans une lettre, à la fin de sa vie : « *Ce qui me vexe, dans l'affaire, c'est cette manière élémentaire de me faire jeter par dessus bord une "transcendance" divine que j'ai au contraire passé ma vie à défendre, — tout en cherchant il est vrai* (*comme tout le monde, mais en utilisant les nouvelles propriétés d'un Univers en état de Cosmogénèse*) *à l'harmoniser avec une immanence à laquelle personne ne doute plus qu'il faille donner une part de plus en plus importante et explicite dans notre philosophie et notre religion* »[15]. Là encore le jésuite avait à se défendre contre des soupçons de modernisme et de panthéisme. Mais son immanentisme, comme celui de Blondel, nous semble inattaquable dans la mesure où il ne porte nullement atteinte à la transcendance, ni à la personnalité de Dieu[16].

III

un dieu pour aujourd'hui ?

Face à la crise religieuse de l'heure présente, à l'impression « d'un athéisme irrésistiblement montant », face à la déchristianisation, Teilhard écrit en 1949 dans un essai intitulé *Le Cœur du Problème* : « *Quelque chose ne "va plus", de notre temps, entre l'Homme et Dieu tel qu'on le présente à l'Homme aujourd'hui. Tout se passe présentement comme si l'Homme n'avait pas exactement devant soi la figure du Dieu qu'il veut adorer* » (V, 339). La raison en est que l'image que l'on présente de lui « *n'est plus digne de l'Univers que nous connaissons* » (IX, 160). Ce que l'homme moderne attend, souvent sans le savoir, c'est « *un Dieu* (*le Dieu*) *de l'Evolution* » qui donne sens à celle-ci (X, 285 ; cf. 259).

la figure du dieu teilhardien

Précisons la manière dont Teilhard voit les choses. L'image traditionnelle que le christianisme véhicule à propos de Dieu s'est constituée « *en fonction d'un symbolisme typiquement néolithique* » aujourd'hui inadéquat : c'est celle d'un Dieu « *grand Chef de famille et suprême propriétaire du Monde habité* » (X, 236 ; cf. 212). Ce Dieu-Père de type familial se trouve

15. **Lettres intimes de Teilhard de Chardin,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 2e édit., 1974, p. 410.
16. Comme nous l'avons montré dans notre Dossier, **Modernité et modernisme chez Teilhard de Chardin, op. cit.**

par surcroît « horriblement masculinisé ». Tout cela appelle aujourd'hui « *une réaction contre un certain "paternalisme" néolithique trop souvent présenté comme l'essence définitive de l'Evangile* » [17].

Un autre grief, déjà évoqué, se greffe sur le premier : « *Jusqu'ici, un Dieu de Cosmos (c'est-à-dire un Créateur de type "efficient") avait apparemment suffi à remplir notre cœur et à satisfaire notre esprit. Désormais (et là est sans doute à chercher la source profonde de l'inquiétude moderne) rien, sinon un Dieu de Cosmogénèse, — c'est-à-dire un Créateur de type "animant", ne saurait assouvir notre capacité d'adoration* » (VII, 270). Le premier demeurait trop extrinsèque à son œuvre, y intervenant « *du dehors, par intrusion* » (X, 188 ; cf. III, 39, 142, note, 217) ; le second s'y trouve immergé, attirant vers lui et animant de l'intérieur tout le processus de la Cosmogénèse, à la façon d'une *Ame du Monde* [18]. Aujourd'hui, il ne nous faut pas seulement un Dieu de l'En-Haut, posé à l'origine des choses et surplombant le monde et son histoire, mais aussi un Dieu de l'En-Avant conçu comme terme et sommet de l'avenir [19].

Un tel Dieu est tellement engagé dans sa création qu'il se produit comme une symbiose entre lui et l'Univers. On peut même parler dans cette perspective d'un « *mystérieux produit de complétion et d'achèvement pour l'Etre Absolu lui-même* » (XIII, 65). Il n'y a pas à multiplier davantage les traits du « Dieu cosmique » : ils dessinent en définitive la figure du Christ, « *un Christ aperçu, non plus seulement comme Sauveur des âmes individuelles, mais comme Moteur ultime de l'Anthropogénèse* » (V, 349, note), celui dont l'influence et l'énergie pénètrent toutes choses et qui, s'agrégeant le psychisme total de la Terre, apparaît « *la véritable Ame du Monde* » [20]. Et ce « produit de complétion », c'est le Plérôme

17. Lettre à Maryse Choisy, parue en **Psyché**, nº 99-100, p. 8. Teilhard sur ce point peut paraître un précurseur : cf. **Concilium** 163, **Un Dieu Père ?**
18. Titre d'un essai de 1919 (cf. XII, 243 sv.) dans lequel toutefois la pensée sur l'Ame du Monde demeure encore incertaine.
19. Cette opposition et conjonction de *l'En-Haut* et de *l'En-Avant* sont généralement appliquées à deux types de courant spirituel ; mais il arrive qu'elles caractérisent « *deux images, l'une verticale, l'autre horizontale, de Dieu* » (VII, 289 ; cf. XIII, 57, 65, 67). Citons aussi une lettre de 1952 : « *Comme j'aime à dire, la synthèse du "Dieu" (chrétien) de l'en-haut et du "Dieu" (marxiste) de l'en-avant, voilà le seul Dieu que nous puissions désormais adorer en esprit et en vérité* ». Pareille conception a donné lieu à des rapprochements avec J. Moltmann.
20. XII, 329 ; cf. IX, 81-82 ; X, 149, etc. Faire précisément de Dieu l'Ame du Monde serait une forme condamnée de panthéisme. En l'appliquant au Christ, Teilhard use parfois de l'expression avec des guillemets pour indiquer qu'elle n'est pas à prendre au pied de la lettre.

dont parle St Paul, « Dieu tout en tous » : « *forme supérieure de panthéisme, sans trace empoisonnée de mélange ni d'annihilation* » (I, 327).

Voilà donc comment Teilhard voit les choses et comment il entend fondamentalement porter remède à la crise que nous traversons. Il est persuadé d'avoir « vu », même s'il est encore le seul (cf. XIII, 115), notamment d'avoir vu clair sur la signification de l'athéisme moderne. Celui-ci, estime-t-il, n'est que « *théisme insatisfait* » (VII, 248) — y compris, notons-le, chez les marxistes : ceux-ci rejettent seulement « *une forme "extrinséciste" de Dieu, un Dieu "ex-machina", dont l'existence porterait atteinte à la dignité de l'Univers et détendrait les ressorts de l'effort humain : un "peudo-Dieu", en somme, dont personne aujourd'hui* (*à commencer par les chrétiens*) *ne voudrait plus* » (V, 346). Tel n'est pas assurément le Dieu teilhardien.

une réponse difficile à recevoir aujourd'hui

Il y aurait beaucoup à dire sur l'impression que peut donner cette position, près de trente ans après la mort de son auteur. On peut défendre la thèse que développe son œuvre et les arguments ne manquent pas. On peut en prendre le contre-pied, en fonction d'une autre sensibilité, d'une autre inspiration, d'une autre façon d'apprécier la situation et ses requêtes. Nous ne ferons à ce sujet que quelques remarques, en guise de conclusion.

D'abord, il faut se demander si le Dieu cosmique de Teilhard vient effectivement, comme il le dit à propos du Christ, combler « *les vœux qui naissent dans notre cœur à l'école de la science* » (IX, 62). Celle-ci continue sur sa lancée, et, pas plus que du temps de Laplace, elle n'a besoin de « l'hypothèse-Dieu » pour poursuivre sa tâche, en quelque domaine que ce soit, y compris en physique fondamentale où l'on se heurte aujourd'hui à de redoutables problèmes d'ordre philosophique. Il semble au contraire qu'un certain athéisme méthodologique soit toujours de rigueur en matière scientifique. Si çà et là, face à Darwin ou à Monod, des voix s'élèvent pour invoquer un facteur « anti-hasard » qui rende compte de l'évolution globale, la science ne peut en dire davantage ; il y a loin encore de ce facteur « anti-hasard » au Dieu-Oméga de Teilhard. Quant aux vœux qui peuvent naître « à l'école de la science », ils relèvent de la subjectivité du savant plus que de la science elle-même, neutre à cet égard.

Plus profondément, beaucoup demeurent méfiants à l'égard d'un Dieu trop lié à une interprétation scientifique du monde. Si Dieu existe, il est

radicalement d'un autre ordre, comme disait Pascal. La même méfiance se retrouve face à un Dieu conçu « sur mesure » pour accomplir nos désirs de bonheur, de survie ou de plénitude. La psychanalyse est passée par là, et ce n'est pas seulement un « paternalisme » de type néolithique qu'elle entend démystifier. Celui que certains recherchent est moins dès lors un « Dieu de Cosmogénèse » qu'un Dieu beaucoup plus intime et mystérieux, peut-être sans visage, qui ne s'atteint qu'à travers une expérience indicible, de l'ordre du vide plutôt que de la plénitude. Teilhard dans sa quête du Divin immanent en a perçu, semble-t-il, quelque chose. Mais l'immanence à laquelle il se réfère est d'ordre cosmique plutôt qu'individuel, comme il le reconnaît (*Journal*, 333) [21]. La foi chrétienne, telle qu'il la comprend, vient trop vite, estimera-t-on, donner sens et contenu à son expérience, un sens objectif et communicable. Il a la « réponse », alors que beaucoup aujourd'hui se méfient de toute réponse, surtout de celle qui enfermerait Dieu dans un cadre ou un dessein [22].

Quoi qu'il en soit, cette « réponse » a le mérite d'exister, d'offrir sa cohérence et sa fécondité, les deux critères de la vérité selon Teilhard. Elle répond également à ce besoin d'unité et de réconciliation qui demeure envers et contre tout, face à un monde désorienté et désarticulé : réconciliation entre l'homme et la nature (face à Monod encore), entre la science et la foi, réconciliation aussi entre « l'enfant du Ciel » et « l'enfant de la Terre » dans la quête du Dieu unique. Voilà ce que nous offre Teilhard aujourd'hui comme hier. Et si son Dieu ne paraît guère répondre à l'attente de ce temps-ci, il se pourrait que, lorsque viendra à refluer la vague actuelle de scepticisme et de désenchantement et qu'on saisira mieux l'enjeu — à long terme — des questions soulevées, il apparaisse comme un Dieu pour demain.

paul-henri coutagne

21. Cependant Teilhard, au moins une fois, dans **Le Milieu Divin** (IV, 75 sv.), esquisse une approche de Dieu par la voie de l'intériorité, se rencontrant en cela avec E. Le Roy et également avec J. Maritain, peu suspect de modernisme (**Approches de Dieu,** Paris, Ed. Alsatia, 1953, p. 81-93). C'est la découverte d'un Soi divin immanent au soi humain, découverte qui ne se réalise toutefois que dans la « réflexion » qui l'accompagne et en quelque sorte l'accomplit. Il ne s'agit, pas plus qu'ailleurs, d'une saisie intuitive de Dieu.
22. Fût-ce « le dessein de Dieu », titre d'un ouvrage connu de S. de Dietrich, qui prête aujourd'hui le flanc à certaines critiques.

la théologie naturelle

son enjeu dans le débat ouvert par la réforme

La possibilité de dire quelque chose de vrai sur Dieu à partir du monde a été l'un des grands sujets de controverse entre catholiques et protestants. Pour saisir l'enjeu actuel de ce qu'on appelle « théologie naturelle », il faut d'abord reconstituer les grandes lignes de sa généalogie depuis la Réforme : l'accord parfait entre cosmologie et théologie s'effondre ; Luther dénie tout pouvoir à la philosophie aristotélicienne pour définir Dieu ; les systèmes qui se fondent par la suite sur la pure Parole ou sur l'histoire absolutisée sont bloqués ; par contre, le champ fécond qu'aurait pu ouvrir le déplacement éthique opéré par Kant reste inexploité. Pour rendre justice à l'intuition de Luther, il faut se mesurer avec tout ce qu'impliquent la contingence du christianisme et sa particularité parmi les autres traditions religieuses. Alors apparaît un sens possible pour la théologie naturelle : du sein même de l'assurance prophétique, donner la parole aux voix venues d'ailleurs, alors que la canonisation d'une seule philosophie et son imposition comme passage obligé vers Dieu conduisent à l'intolérance. A cette lumière, certains chassés-croisés s'expliquent mieux : dans le catholicisme, la naissance d'un courant qui, n'admettant plus la métaphysique grecque, est porté à refuser toute théologie naturelle, et une lignée de protestants qui, n'ayant jamais été liés par quelque autorité sur ce point, pratiquent un dialogue largement ouvert avec les cultures et les religions non chrétiennes. La théologie naturelle a donc une fonction à remplir : non pas celle d'une reconnaissance préalable de la domination de la raison et de ses prétentions à décliner l'identité de Dieu, mais celle d'une instance critique, d'un moment réflexif, d'une interrogation menée à l'intérieur de la démarche de la foi. A cette condition seulement, les exigences rationnelles et les expériences venues d'ailleurs seront situées en leur vérité et en leur relativité. Ainsi s'articulent selon des rapports conflictuels mais nécessaires les trois pôles : révélation chrétienne, autres traditions et théologie naturelle.

Luther s'éleva avec force contre la « théologie naturelle » lors de la dispute de Heidelberg en 1518 : « *Ne peut être à bon droit appelé théologien celui qui perçoit et comprend la nature invisible de Dieu par ses œuvres. Cela est patent si l'on se réfère à ceux qui étaient théologiens de cette manière et sont pourtant appelés insensés par l'Apôtre en Romains 1, 22. D'ailleurs, la nature invisible de Dieu est la force, la divinité, la*

sagesse, la justice, la bonté, etc. La connaissance de toutes ces choses ne rend ni sage, ni digne »[1]. J. Moltmann qui cite cette proclamation la fait sienne[2]. Dieu ne nous est connu que par Jésus et Jésus crucifié. La même orientation traverse l'ouvrage de E. Jüngel, *Dieu comme mystère du monde*[3].

L'Eglise catholique, par contre, jusque dans ses plus hautes instances, s'est constituée le défenseur de la « théologie naturelle ». Le Concile de Vatican I sur ce point est décisif : « *Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière de la raison humaine, qu'il soit anathème* » (Denzinger, n° 1806).

Il est difficile d'imaginer opposition plus radicale : la conviction forgée par la Réforme récuse tout chemin autre que Jésus-Christ dans la connaissance de Dieu ; l'Eglise catholique tient à ce que — au moins en droit — un chemin de raison mène au Dieu vrai. Les Eglises issues de la Réforme privilégient absolument la voie évangélique, et dans celle-ci, la folie ou le scandale de la Croix ; l'Eglise catholique déclare reconnaître des signes de Dieu hors de l'Evangile. Cette opposition est-elle si radicale qu'il y paraît ? J'en doute et, pour justifier ce doute, rien ne me paraît plus assuré que d'interroger des théologiens contemporains des doubles traditions protestantes et catholiques. Mais il est nécessaire de situer d'abord l'horizon historique du débat.

I

horizon historique de la théologie naturelle

L'expression « théologie naturelle » est ambiguë. Elle désigne le mouvement de l'esprit qui, prenant appui sur l'expérience du monde, à l'exclusion du champ de la Bible, pose la nécessité de Dieu pour échapper au non-sens. Cette définition est cependant trop abstraite : elle omet de préciser que le point d'appui de la dynamique ascendante vers Dieu fut généralement, jusqu'à la rupture de la Réforme, le « cosmos », la totalité du monde physique, intégrant l'homme, mais contre-distingué du monde produit par lui : l'histoire.

1. M. LUTHER, **Œuvres**, t. I, « Controverses tenues à Heidelberg. Proposition 19 », Genève, Ed. Labor et Fides, 1957, p. 135.
2. J. MOLTMANN, **Le Dieu crucifié**, Paris, Ed. du Cerf, 1974, pp. 236 sv.
3. E. JÜNGEL, **Gott als Geheimnis der Welt**, Tübingen, Ed. Mohr, 1978.

le temps de l'accord parfait

La théologie naturelle s'enracine dans la critique des mythes religieux exercée par les philosophes grecs. Ceux-ci s'étaient efforcés de dégager une idée de Dieu qui assurât l'ordre du monde (cosmos) et, par voie de conséquence, l'ordre de la cité. Dieu était le garant de l'équilibre de l'ensemble. Cette idée est fort bien défendue, d'une façon vulgarisée, par le philosophe païen Celse dans sa polémique contre les chrétiens (180 après J.-C.) : « *Je ne veux alléguer aucune nouveauté,* écrit-il *: je m'attache à des idées depuis longtemps consacrées. Dieu est bon, beau, bienheureux ; il est le souverain Bien et la Beauté parfaite... Il est la raison de tout ce qui existe, et il ne lui est pas plus possible d'agir à l'encontre de la raison que contre lui-même* ». Plus loin Celse ajoute que, contrairement à ce que pense l'orgueil des juifs et des chrétiens, Dieu ne s'occupe que des ensembles, de l'ordre universel, et non des intérêts particuliers [4].

Les chrétiens, par leur prétention à faire d'un Galiléen du Ier siècle le Fils de Dieu, ébranleront l'assise de cette théologie naturelle. Mais ils durent, pour acculturer leur conviction en monde grec, utiliser les instruments de leurs adversaires : ils s'employèrent à montrer l'accord entre le mouvement de la révélation judéo-chrétienne et la dynamique de la raison. Qui fut perdant ? La folie du christianisme ou la sagesse de la raison ? Ni l'une, ni l'autre, tant qu'il y eut consensus sur la valeur symbolique de l'unité et de la beauté cosmiques. Chacun, comme le psalmiste, y lisait à livre ouvert le reflet de la gloire divine :

« *Les cieux racontent la gloire de Dieu,*
le firmament proclame l'œuvre de ses mains,
le jour en prodigue au jour le récit,
la nuit en donne connaissance à la nuit...
Leur harmonie éclate sur toute la terre
et leur langage jusqu'au bout du monde » (Ps 19, 2-5).

La polyphonie du cosmos palliait le silence de Dieu dans la violence de l'histoire.

4. CELSE, **Contre les chrétiens** (Libertés 26), trad. L. Rougier, Paris, Ed. J. J. Pauvert, 1965, pp. 78-93.

silence du cosmos, précarité de la philosophie

Avec l'irruption de la méthodologie scientifique, dont l'affaire Galilée fut le symbole, le cosmos perdit sa fascination et sa profondeur : il devint le lieu du rapport des forces, c'est-à-dire des lois anonymes et implacables. L'enchantement avait disparu : les espaces infinis effraient Pascal, et Descartes découvre dans l'idée de l'Infini, immergée au cœur de l'esprit, l'assurance contre l'angoisse du « je » face à la durée non maîtrisable. Le cosmos n'occupe plus de place privilégiée dans la route vers Dieu : il devient muet. Ou bien la théologie naturelle s'effondre, ou bien elle change de point d'appui.

L'Eglise catholique, dans son discours officiel, ne s'est pas aperçue de cet effondrement ; répétant les anciennes théologies canonisées, elle n'a pas cru devoir déplacer son point d'appui, malgré les efforts de croyants, tels Pascal ou Blondel, pour en imposer d'autres. La théologie naturelle est apparue anachronique ou bien significative d'un rapport perturbé, sinon pervers, à Dieu. Les Eglises issues de la Réforme ont pris acte de la transformation culturelle : elles ont choisi pour point d'appui la seule « Parole de Dieu ».

Ce serait en effet une injustice à l'égard de Luther que d'interpréter sa véhémence contre la théologie naturelle comme une condamnation de la philosophie. Elle témoigne au contraire d'une intuition remarquable : ayant constaté que la philosophie est devenue un instrument précaire après les excès de la scolastique tardive (nominalisme), il affirme qu'une théologie qui lui reste enchaînée est vouée à l'inassurance, en perdant les points d'appui formels qui l'habitaient jusqu'alors. Sa liberté ne peut plus lui venir que de la Parole de Dieu. Les enlisements de la basse scolastique ont prouvé que le consensus sur la « nature » dont avait bénéficié l'ancienne philosophie est en train de disparaître. Cet effondrement révèle la fausseté du lien de la théologie à la philosophie, s'il est pensé comme nécessaire et non comme provisoire ou historique.

En rendant la philosophie à son caractère précaire, à sa responsabilité humaine, Luther détruit une assurance théologique qui ne provenait que de la prétention humaine, en vue de soumettre la théologie à la seule assurance qui soit digne de ce nom, la Parole de Dieu. Rompant avec la stabilité de la nature, il ouvre la théologie à l'histoire. C'est sur ce point que s'instaure le débat ouvert entre les théologiens des deux traditions.

II

la parole, lieu de la manifestation

Comme la théologie naturelle, l'histoire est un concept ambigu. La disparition de la symbolique cosmique comme point d'appui de la reconnaissance du divin eut un effet de dramatisation : l'histoire, à la fois produit des actions des hommes et création de leurs mentalités, n'a pas la stabilité, la régularité du cosmos. Elle est le lieu de la violence toujours recommencée et celui de l'espérance toujours renouvelée en un avenir autre. Elle est le lieu d'un procès entre les hommes s'estimant plus manipulés que producteurs et les « puissances » dont parle la Bible et dont le pluriel ne pourrait être qu'un euphémisme pour désigner le caractère insondable des décisions divines sur le temps. Se détacher du spectacle harmonieux de la régularité cosmique comme miroir du divin, c'est se vouer à l'insécurité du processus historique comme effet hypothétique de la volonté de Dieu.

l'écriture, fondement de toute connaissance de dieu

Aussi le premier réflexe croyant est-il de découvrir un point d'appui plus assuré que l'entrelacement de raison et de déraison dont témoigne l'histoire, pour autant qu'elle n'est pas réinterprétée idéologiquement ou théologiquement : la « Parole » sera le tiers qui sauve de l'implacabilité du cosmos et de la cruauté de l'histoire. Aussi les théologies issues de la Réforme, s'étant privées de l'instrument de la théologie naturelle, s'engageront-elles dans un mouvement d'interprétation de ce qui, concrètement, donne chair et sang à l'image de la Parole : l'Ecriture. Le principe de la *Scriptura sola* (l'Ecriture seule) ne traduit pas une idolâtrie à l'égard de la lettre, il affirme que, sans le texte biblique actualisé par le don de l'Esprit, la Parole serait une abstraction, le discernement de son locuteur divin au milieu du flot contradictoire des paroles humaines, illusion.

Sans doute, dans les orthodoxies protestantes antérieures à la grande crise du début du XIX[e] siècle, la référence à la Parole s'articulait-elle à des contenus. W. Pannenberg remarque que c'est à la suite de l'investigation scientifique et technique que des protestants se sont orientés vers une théologie de la pure Parole, désignant l'auto-révélation de Dieu, indépendamment de tout contenu. Il écrit : « *La révélation ne signifie pas que Dieu donne à connaître un certain nombre de vérités cachées, elle désigne l'auto-ouverture de Dieu. Certes, depuis son origine, la théologie*

chrétienne était consciente que dans tout ce que Dieu révélait, il se révélait lui-même. Ce qui est nouveau, c'est que désormais, on mette l'accent sur un usage exclusif du concept de révélation : il signifie l'auto-ouverture de Dieu sans aucune communication de vérités surnaturelles. Cette innovation est un legs de l'idéalisme allemand. Les Lumières avaient détruit l'ancien concept de révélation auquel se référaient les dogmatiques orthodoxes du XVIIe siècle. On y identifiait la révélation et l'inspiration de l'Ecriture, on y entendait la révélation comme communication de vérités surnaturelles et cachées. Les Lumières soupçonnaient ce concept de révélation de soutenir un obscurantisme que seul évite l'usage de la raison scientifique. Au début du XIXe siècle, le soupçon que le surnaturalisme est source de superstition conduisit à opérer le sauvetage du concept de révélation en réduisant son contenu à l'auto-révélation de Dieu » [5].

la parole de dieu, seul critère de sa révélation

Les théologies modernes de la Parole sont nées de cette réduction : Dieu est le moyen de sa révélation. K. Barth tient à manifester l'unité du Christ et de Dieu par la nécessité de l'identité entre la Parole qui révèle et Celui qui se révèle. Dès lors, le monde, l'histoire et même l'Ecriture comme lieu d'investigation scientifique, sont l'enjeu des interprétations et des contradictions humaines. Seule demeure dans sa pureté la Parole, juge de toute prétention humaine [6]. Dieu seul est le moyen de sa révélation : tout recours à une autre médiation serait signe d'une volonté humaine de maîtriser Dieu, de ne pas l'accueillir dans sa libre grâce, de l'identifier à partir de ce qui n'est pas Lui.

Cette affirmation marque l'abrupt de la foi : elle circonscrit son originalité. Mais dans sa verdeur, elle cache une ambiguïté symétrique à celle de la théologie naturelle. Si cette dernière oublie l'obscurité de son point d'appui, la théologie de la Parole omet de s'affronter à la non-transparence de son soutien. La première use de la métaphore de la vision comme si le monde était le miroir de Dieu, la seconde fait trop confiance à l'oreille comme si, dans le chaos des paroles humaines, l'Esprit permettait de discerner sans médiation le son et le sens du Verbe.

5. W. PANNENBERG, **Offenbarung als Geschichte,** Göttingen, Ed. Vanderhoeck et Ruprecht, 1970, pp. 8 sv.
6. Comme témoins de cette tendance, je cite : K. BARTH, **Dogmatique,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1953 ; G. EBELING, **Théologie et proclamation,** Paris, Ed. du Seuil, 1972 ; ID., **Dogmatik des christlichen Glaubens,** t. I, Tübingen, Ed. Mohr, 1979, pp. 1-75 et 140-157.

L'effondrement de la symbolique cosmique ouvrait une autre voie, celle de l'histoire. Son ambiguïté a conduit nombre de théologiens protestants à l'évincer de la révélation : Dieu est muet dans l'histoire comme dans le monde. Tout se passe comme s'il n'existait pas. Il n'est cependant pas exclu que l'histoire, malgré son ambiguïté, aurait pu permettre de dépasser l'opposition nature-Parole et de reprendre à nouveaux frais la question soulevée, mais toujours esquivée, par la rencontre de la Bible et de la pensée grecque. Il n'en fut malheureusement rien.

III

l'histoire, substitut de la théologie naturelle

W. Pannenberg plaide pour une assomption des requêtes de la tradition philosophique grecque. Pour celle-ci, en effet, Dieu n'est Dieu que s'il est le Dieu de tous les hommes. Cette idée grecque de Dieu ne saurait être récusée, mais son point d'appui, les structures immuables de l'ordre du monde, est invalide. Pannenberg pense qu'il faut lui substituer celui de la totalité historique : l'expérience de la réalité comme histoire est supérieure à celle de la contemplation du cosmos. La requête formelle des Grecs n'en demeure pas moins : la manifestation de Dieu comme Dieu universel [7]. Cette perspective relance à nouveau le débat sur la théologie naturelle, mais sur d'autres bases.

le déplacement vers le pôle éthique

On le sait, l'Eglise catholique, au niveau de sa vulgate doctrinale, demeure attachée à la problématique issue de la théologie de Thomas d'Aquin, marquée par le primat d'une ontologie à base cosmologique. Cependant, la vulgate doctrinale ne représente pas le tout de la pensée catholique. Devant l'effondrement des parcours anciens de l'affirmation de Dieu, de nouvelles voies avaient été explorées ; sous des aspects divers, la subjectivité en était le centre. Qu'on songe, dans notre tradition, à l'importance de deux esprits aussi différents que Pascal et Descartes.

Kant ne fit pas un meilleur sort à l'argumentation cartésienne qu'à l'ancien parcours cosmologique. Si la science fermait tout accès à Dieu du côté

7. W. PANNENBERG, **Offenbarung als Geschichte, op. cit.**, pp. 104-105. On peut aussi consulter du même : **Gottesgedanke und menschliche Freiheit**, Göttingen, Ed. Vanderhoeck et Ruprecht, 1978 et **Grundfragen systematischer Theologie**, Göttingen, Ed. Vanderhoeck et Ruprecht, 1979, t. I, pp. 296-387 ; t. II, pp. 112-146.

du monde, il n'existait pas davantage dans l'esprit une intuition innée de Dieu. Kant serait plus proche de Pascal, si l'on veut accepter de désigner par « expérience éthique » l'épreuve qui conduit les hommes à la postulation risquée de Dieu. Le second, certes, est fort loin de la religion quasi pélagienne du philosophe allemand [8]. Mais l'un et l'autre ouvrent une voie vers Dieu qui ne doit plus rien à l'ontologie ni à la cosmologie. Ils sont en ce sens délibérément modernes. Mais restons-en à Kant : sa postulation éthique de l'existence de Dieu met en lumière le droit immanent à la relation juste à autrui, une espérance fondée. Ainsi il arrache le chemin vers Dieu à la contemplation du monde ou à la nécessaire certitude de soi pour le tracer en fonction des requêtes de la justice : il le rend fondamentalement historique [9].

Ni les théologies naturelles en catholicisme, ni les théologies de la Parole en protestantisme n'ont efficacement pris acte de ce déplacement. Aussi manquent-elles, l'une et l'autre, leur objet : la compromission de Dieu avec notre histoire. Les premières parce qu'elles demeurent sous la fascination d'un cosmos imaginaire, les secondes parce qu'elles sont obsédées de pureté. Les premières oublient que le rapport des hommes au cosmos est médiatisé par leur histoire, les secondes font comme si la Parole n'avait pas de contenu particulier, comme si elle ne nous atteignait pas dans la multiplicité des paroles contradictoires. Kant ouvrit un chemin différent ; mais il resta peu emprunté parce que l'histoire, après lui, fut absolutisée.

le savoir absolu, nouvelle théologie naturelle

Hegel eut en effet l'audace de penser la totalité à partir du drame du Dieu-homme : Jésus-Christ. Il réconcilia ainsi l'histoire contingente et l'absolu. Sa descendance fut considérable en théologie catholique et protestante. Hegel ne pensait plus Dieu à partir de la nature ou de la Parole hors du temps, il le pensait comme temporalité en fonction du paradigme de l'événement Christ. En conséquence, l'histoire revêt chez lui la nécessité de l'Absolu : elle est le mouvement par lequel l'Esprit advient à la pure Conscience de soi, au Savoir absolu. Transposition géniale, dans l'ordre de la pensée, de la symbolique chrétienne basée sur « l'identification » de Dieu et de l'homme en Christ. La métaphysique

8. J.-L. BRUCH, **La philosophie religieuse de Kant,** Paris, Ed. Aubier, 1968, pp. 95-129.
9. E. KANT, **Critique de la raison pratique,** trad. F. Picavet, Paris, P.U.F., 1960, pp. 135-140 et 147-149. Voir également de Kant : **La religion dans les limites de la simple raison,** trad. J. Gibelin, Paris, Ed. Vrin, 1965, pp. 35-123.

devient histoire et l'histoire devient métaphysique. Et ce mouvement se produisant en Occident, celui-ci est devenu le modèle sur lequel s'évalue la marche du monde[10].

Je simplifie outrageusement, mais cette simplification ne travestit pas mon propos : la portée métaphysique de l'histoire en évacue la spécificité. Kant en fut plus respectueux puisque, en écrivant sur le « mal radical », il ne craignit pas de rompre avec l'idéologie optimiste du progrès qui dominait son époque. Chez lui, l'histoire reste histoire, ouverte au drame ou au tragique, ou à la réussite. Aucune raison ne la maîtrise : elle est le lieu encore indécidé d'un avenir justifiant ou destructeur. Avec Hegel, l'histoire s'achève en réconciliation : elle sera réussie quelle que soit la violence qui l'habite.

L'assomption de l'histoire en un destin logique, sur la base du paradigme chrétien, fait trop d'honneur au christianisme : l'improbable de la Parole justifiante perd sa liberté et sa gratuité au profit d'un processus. La rupture luthérienne avec la théologie naturelle n'est plus payée de retour : en effet, la prétention qu'a cette théologie d'aller à Dieu sans passer par son obscurité ou son caractère caché, le seul qui ait été manifesté, trouve dans la logique hégélienne un élément plus assuré que la reconnaissance de Dieu à partir de la précarité du monde. Aussi n'est-il pas étonnant que les théologiens modernes se sentent mal à l'aise dans une théologie qui, étant savoir de la totalité historique, serait Savoir absolu et qui, du coup, priverait de sens l'enjeu sur l'identité de Dieu dont avait témoigné la prise de position de Luther contre la théologie naturelle. Il faut pourtant restituer à cette position sa valeur de vérité en nous efforçant non de réduire l'opposition, mais de dissiper le malentendu.

IV

sens et non-sens de la théologie naturelle

Ni les théologies de la Parole, ni celles de l'histoire ne rendent pleinement justice à ce que Luther voulut accomplir en rejetant la théologie naturelle : mettre en lumière l'originalité de la révélation chrétienne, sans exclure pour autant l'autre lieu de la communication humaine, la philosophie. La théologie naturelle, quant à elle, prétend dire qui est Dieu

10. A. LEONARD, **La foi chez Hegel**, Paris, Ed. Desclée, 1970, pp. 396 sv. ; G. MOREL, **Questions d'homme**, t. I : **Conflits de la modernité**, Paris, Ed. Aubier, 1976, pp. 352-363 ; t. II : **L'autre**, Paris, Ed. Aubier, 1977, pp. 9-48.

indépendamment de sa révélation : son identité peut être connue en dehors de la communication qu'il fait de lui-même en Jésus-Christ. Ses œuvres attestent sa « personnalité » : Jésus-Christ n'est que l'une d'entre elles, il est soumis à leur logique. Refuser la théologie naturelle, c'est donc nier sa prétention de pouvoir décliner l'identité de Dieu par le seul mouvement de la raison, sans recourir à l'ouverture historique que ce Dieu fit de lui-même. C'est remettre en lumière le caractère paradoxal de la révélation : ce que les hommes jugent naturellement non divin est précisément le signe manifeste de Dieu et le critère de la connaissance de ce Dieu est sa réalité cachée en Jésus. Le Crucifié seul ouvre la voie à la connaissance du Nom et le récit contingent commande la prétention raisonnable. La théologie naturelle, quand elle réduit cette voie et ce récit à l'anecdote, quand elle décline l'identité de Dieu sans prendre le chemin contradictoire du Crucifé, ne fait que vouloir maîtriser par soi-même la liberté de Dieu.

la vraie place de la théologie naturelle

Le refus de Luther ne peut être évacué au nom de la légitimité d'une réflexion qui prend pour point de départ ce qui existe en dehors du christianisme. Mais dira-t-on pour autant que la théologie naturelle est dépourvue de sens ? qu'elle est l'obstacle majeur à l'identité chrétienne de Dieu ? Je ne le crois pas, si l'on entend par là le mouvement par lequel les hommes prennent en compte les conséquences de leur condition finie. La théologie naturelle n'est pas une parole sur Dieu : elle est un dire sur l'homme. Elle dit le manque qui est inhérent à la condition humaine, non pour le combler, mais pour le signifier comme index d'un Autre que rien ne permet de définir. Les querelles sur l'existence de Dieu ont masqué le problème de la non-identité de l'Autre.

Mais quelle nécessité pousse à situer le lieu de son annonce en un « ailleurs » du christianisme ? Une nécessité fort simple : la brisure de la particularité. En d'autres termes, les chrétiens avouent ne pas détenir le monopole de la réflexion sur la condition humaine. Celle-ci éclate ailleurs. Les chrétiens disent une seule chose : aucune identité normative ne peut être conférée à l'Autre en dehors du paradoxe de la Croix. Ainsi, la théologie naturelle est la forme du respect que le christianisme même reconnaît à la pensée venue d'ailleurs, mais elle cesse d'être acceptable dès lors que cette pensée prend le pouvoir.

La domination de la pensée venue d'ailleurs ne s'exerce pas uniquement au moyen de cette théologie naturelle dont le fondement fut métaphysique.

Ce n'est pas tant le contenu que la fonction qui importe. Luther légitimait son rejet par le refus de la domination d'une pensée étrangère qui disait savoir l'identité de Dieu. Je ne vois pas ce qu'un théologien catholique pourrait opposer à cette révolte : car si la théologie naturelle s'accomplit dans cette domination, elle usurpe une place qui ne peut être la sienne en christianisme. La sienne est plus simplement de se faire l'avocat des voix autres que celles des prophètes : Job est un « théologien naturel » contre les tenants intolérants de la tradition qui savent Dieu. Car il arrive que les rôles s'inversent : maints théologiens qui circonscrivent la connaissance de Dieu au paradoxe de la Croix n'en font pas moins appel aux voix d'ailleurs pour étayer leurs thèses. Des théologiens de l'histoire accentuant la compromission contingente de Dieu enjambent à ce point le temps que le lieu d'où ils construisent leur système est au-dessus de toute contingence. Il est un divin qui n'ose dire son nom. Kant fut mieux inspiré de laisser la place vide, car ce vide ouvre l'espace permettant d'articuler une double interrogation, celle issue de l'Autre et revêtant le caractère prophétique, celle issue de l'ailleurs, de Job, et qui a le droit de se faire entendre.

donner parole aux voix venues d'ailleurs

Dissiper le malentendu, c'est rétablir d'abord en sa valeur interrogative et non dominante le mouvement par lequel des hommes et des femmes s'efforcent de penser librement : l'accueil de la Parole ne les évince pas de cette liberté. C'est la raison pour laquelle ils peuvent communiquer avec ceux qui sont « ailleurs » en toute tolérance : le procès que l'humanité ne cesse d'intenter aux dieux des religions et à Celui qui s'annonce dans la Bible est aussi leur procès. La théologie naturelle n'y est pas étrangère, pour autant qu'elle vient justement d'ailleurs [11].

Dissiper le malentendu, c'est refuser que devienne dominante une forme de la pensée issue d'ailleurs. Pour des raisons historiques, le catholicisme a canonisé un chemin métaphysique particulier, mais canoniser un chemin, c'est le nier comme chemin, c'est l'imposer comme norme de façon autoritaire. Le catholicisme a ainsi donné l'impression qu'il régissait non seulement son domaine propre, mais celui de l'ailleurs, qu'il s'affranchissait du provisoire et de la précarité de toute pensée. Et, paradoxe étonnant, c'est le chemin ainsi canonisé, érigé en thèse, qui devient source d'intolérance ou de fermeture.

11. Je citerai volontiers dans cette ligne : E. SCHILLEBEECKX, **Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,** Freiburg, Ed. Herder, 1974, pp. 509-555 ; **Christus und die Christen,** Freiburg, Ed. Herder, 1977, pp. 627-823.

Le devenir des théologies issues de la Réforme a montré ce que pouvait être l'ouverture aux voix venues d'ailleurs, parce que ni l'autorité, ni la tradition n'ont ici privilégié l'une en particulier parmi ces voix : la Parole de Dieu, de son lieu singulier, Jésus, s'adresse à tous sans préalable. La théologie naturelle retrouve dès lors son statut, puisque les doutes et les recherches s'y font entendre depuis plus de deux siècles. C'est le caractère abrupt de la Parole de Dieu ou la particularité de son engagement dans l'histoire qui ont conduit maints théologiens protestants au dialogue avec la culture née hors de l'Eglise, et ainsi à la plus haute tolérance : donner parole à ce qui vient d'ailleurs.

Le drame de la théologie naturelle, c'est d'avoir été détournée de son sens, à savoir représenter la voix de l'ailleurs au sein même de l'assurance prophétique. Les autorités ont canonisé les instruments en vue de s'arroger le droit de dire le « vrai ». Mais ce faisant, elles ont conféré aux instruments un pouvoir de domination qui récusait la liberté de l'Evangile. Cela n'a profité ni à ce qui venait d'ailleurs, dont la pensée fut requise dans ses seuls résultats, sans considérer sa construction et sa liberté propres, ni à l'Eglise, dont l'autorité parut intolérante puisqu'elle s'étendait hors de ses frontières repérables. La revendication du protestantisme est celle d'une prise de parole, justifiée par le fait que Dieu lui-même nous fait ses interlocuteurs. De l'extérieur, rien ne peut déterminer l'échange ; mais l'échange présuppose qu'« ailleurs », des chemins ne cessent de s'ouvrir.

V

nécessité de la théologie naturelle

Des chemins nouveaux s'ouvrent. Le christianisme n'a plus pour interlocuteur privilégié la philosophie conçue en Grèce dont la puissance rationnelle domina la théologie ; il a désormais pour partenaires du dialogue les multiples formes d'expériences religieuses cristallisées dans d'autres traditions. Contrairement à ce qu'ils avaient spontanément imaginé, les chrétiens constatent, par une information meilleure et par une humilité nouvelle, que ces expériences et ces traditions méritent une attention soutenue : elles interrogent notre façon de dire Dieu et souvent de nous l'approprier. En conséquence, elles redéfinissent le sens de la théologie naturelle, dans la mesure où elles relativisent l'attachement exclusif à la figure historique et paradoxale de Dieu.

une interrogation humaine au cœur de l'expérience de dieu

Elles redéfinissent le sens de la théologie naturelle parce que la découverte d'autres univers religieux et culturels attire l'attention sur son lieu de naissance, la pensée grecque. La théologie n'y fut pas d'abord « naturelle », comme si elle avait été élaborée en dehors de toute influence religieuse. En tant que philosophie se constituant, elle fut un acte second, réflexif, critique. Ce n'est que dans son assomption chrétienne qu'elle tendit à se séparer de son terreau culturel religieux, et qu'en fin de compte, elle se définit dans son autonomie. Les aléas de l'histoire poussèrent cette autonomie à s'incurver en domination. Avec juste raison, Luther s'éleva contre ce pouvoir usurpé qui réduisait à l'anecdotique la figure historique de la révélation et le paradoxe de la Croix. Mais le constat qu'en terrain grec et en domaine chrétien la théologie naturelle fut seconde témoigne en faveur de sa nécessité comme interrogation humaine au cœur de l'expérience de Dieu. Elle marque une prise de distance critique favorisant le dialogue entre croyants de diverses traditions et incroyants.

Les autres univers culturels et religieux relativisent la prétention chrétienne. Il est clair qu'aucune théologie chrétienne ne peut s'afficher comme telle, si elle réduit à néant la figure historique et scandaleuse de Dieu en Jésus. En ce sens, ce ne sont ni les constructions philosophiques, ni les expériences mystiques, éthiques ou rituelles des autres traditions religieuses qui établissent en dernière instance le critère de la connaissance de Dieu, mais l'événement Jésus en sa Croix et en sa Résurrection. Toutefois, la place ultime de cet événement renvoyant au Dieu caché comme Dieu révélé n'a pas nécessairement pour conséquence d'exclure les autres expériences et efforts critiques : elle a, en tout cas, pour effet de les situer en leur vérité et en leur relativité.

dialogue conflictuel, mais nécessaire avec les autres cultures

L'événement pascal situe les traditions religieuses et les efforts de la pensée rationnelle en leur vérité, en leur refusant le pouvoir de définir l'identité de Dieu. On pourrait leur appliquer ce qu'Héraclite écrit du dieu de l'oracle : « *Le dieu, dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas : il indique* » (fr. 93).

Le mouvement de la pensée et celui de l'expérience religieuse ne font pas parler le dieu : ils ignorent son nom ; ils ne le dissimulent pas, ils ne

savent pas son identité, mais ils indiquent un point de fuite au cœur du mouvement de l'esprit lorsqu'il se recueille dans la pensée comme dans l'amour. La figure historique de Dieu en Jésus déclare la limite : le recueillement ne peut s'achever dans une figure décrite et dans une identité prononcée. Le scandale de la Croix, en tant que symbole, témoigne de ce fait bouleversant : quand Dieu décline son nom et son identité dans le monde, il le fait sous la forme inattendue de ce qui est jugé le moins divin, sa mort ignominieuse. Mais cette mort laisse la question libre : ni le mouvement de la pensée, ni celui du cœur dans l'expérience religieuse ne sont expulsés, ils sont établis dans leur contingence.

Ils sont donc situés en leur relativité : il n'est pas de système en lequel Dieu puisse être inclus, et en ce sens le monde est pensable sans Dieu. Il n'est pas d'expérience religieuse en laquelle Dieu serait enclos, et en ce sens l'athéisme est la condition de possibilité de l'expérience mystique. Mais davantage : la relativité touche l'expérience chrétienne elle-même à qui il n'appartient pas de s'approprier les autres chemins par inclusion ou assomption ; ils demeurent en leur autonomie, car le christianisme est lui-même historique et donc contingent. Dès lors expériences religieuses, révélation chrétienne, théologie naturelle ne sont plus des pôles qui s'excluent, ils s'articulent de façon conflictuelle, mais nécessaire.

Si la « dernière instance » appartient à la figure historique de Jésus, c'est que celle-ci blesse toute connaissance totalitaire et prétentieuse, qu'elle institue notre relation à Dieu dans la patience de l'histoire, dans le provisoire du langage et la précarité de la décision. Ce fut une faute impardonnable de la théologie naturelle de vouloir faire croire à une idée commune de Dieu qui aurait été définie par une pensée philosophique et dont la révélation chrétienne et les expériences religieuses cristallisées en traditions diverses ne seraient que des modalités contingentes ou des formes anecdotiques. Ce fut la grandeur des théologies issues de la Réforme de ne pas accepter ce « marché commun » du divin et d'ouvrir ainsi un espace vrai, en même temps qu'ardu, au dialogue avec les cultures religieuses ou philosophiques.

christian duquoc

comptes rendus

ierre GANNE, **« Qui dites-vous que je suis ? » Leçons sur le Christ.** Textes recueillis et présentés par le Père Lucien Fraisse, Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 173 p.

Ce texte étonnant est une œuvre de fidélité et d'amitié. Le Père Ganne écrivait peu, s'il isait beaucoup. Il a été avant tout un éveilleur le la foi, un témoin inlassable de l'appel à a liberté du chrétien dans et par la rencontre le la personne vivante du Christ. Le Père Fraisse a recueilli certains des textes les plus significatifs, les a transcrits et recomposés, out en leur laissant leur style oral. C'est nieux ainsi, car l'impact principal du livre ient à sa valeur d'interrogation. Dans ces pages nous entendons un disciple de Jésus qui nous interroge. Ce qui frappe, c'est la grande liberté avec laquelle le Père Ganne savait accueillir et traiter les questions les plus cruciales que la culture moderne pose à a foi. Chacun profitera de cette lecture, y etrouvant la présence d'un témoin et par lui a présence de celui dont il nous donne à entendre la Parole actuelle.

Jean-Claude SAGNE

Gérard FOUREZ, **Les sacrements réveillent la vie. Célébrer les joies et les tensions de l'existence,** Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 57 p.

Le livre du Père Fourez, jésuite et spécialiste les sciences religieuses, est composé méthodiquement, d'une écriture suivie et fort claire. Ce texte homogène se prête donc bien à une lecture attentive. Une perpective unique conduit toute la réflexion : ressaisir l'impact les sacrements dans la communauté chrétienne par une sorte d'analyse sociologique le l'efficacité du rite comme signe et éduction des tensions d'un groupe. Il ne s'agit pas d'un résumé de la théologie classique des sacrements. L'auteur s'y réfère sans doute souvent, mais il prend ses distances par rapport à elle, notamment en ce qui concerne l'institution des sacrements et l'équivalence signifiante des paroles de la consécration (*« je vous donne ma vie »).* La démarche se veut autre : résolument inductive, elle part de la célébration des gestes sacramentels dans une communauté située dans un contexte socio-politique et sujette aux conflits. Dès lors, tout l'enjeu du livre est de faire pressentir de quelle manière chacun des sacrements permet de faire face aux points critiques de l'existence tant communautaire que personnelle (naissance, accès à la parole, sexualité, pouvoir, mort). Le souci de produire des célébrations concrètes, révélatrices de la situation du groupe et de ses conflits, me paraît une exigence bien difficile à atteindre. Si l'auteur met en valeur la portée des gestes simples, le partage du pain et du vin en référence à la mort de Jésus, l'onction d'huile sur les malades, il insiste sur les limites d'une conception privatisée et subjectiviste de la pratique sacramentelle. Les pages sur le pardon sont empreintes de délicatesse et de beaucoup d'humanité. Au total l'essai est original et suggestif ; surtout il invite à une pratique renouvelée de la célébration des sacrements.

Jean-Claude SAGNE

Jacques GAGEY, **Freud et le christianisme** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1982, 293 p.

Réjouissons-nous d'abord de voir le problème des rapports du christianisme et de la psychanalyse prendre place dans la collection « Jésus et Jésus-Christ » de J. Doré. On sait qu'il y a là un défi majeur à la foi. Réjouissons-nous aussi parce que l'ouvrage est particulièrement intéressant.

Intéressant d'abord par le style qui se veut délibérément varié, de l'analyse rigoureuse des textes au pamphlet sous forme de « lettre ouverte ». Les spécialistes peuvent s'en irriter au départ, mais le lecteur qui s'initie à ces domaines un peu rébarbatifs s'en trouve plus facilement entraîné. Pour autant, ce style n'est pas toujours facile. J'avoue avoir constaté avec humour que le mimétisme du « frère ennemi » a dû jouer et que certaines formules fort elliptiques ne sont pas sans rappeler les écrits d'un certain Jacques... Lacan. Intéressant surtout par son contenu, qui représente une belle fidélité à la démarche de Freud. Il n'en cache pas les tâtonnements, puisque c'est le mérite même de Freud d'avoir peu à peu élaboré l'exploration de ce qu'il découvrait. Mais il en souligne la rigueur et l'originalité, en se tenant au plus près des textes :

du coup, nous avons là sans doute une des meilleures introductions aux positions « a-religieuses » de Freud. Ancrer fortement la religion dans le « registre de l'obsessionnalité », comme le fait l'auteur (pp. 97-127), me paraît être au cœur de la découverte freudienne. Très éclairantes sont aussi les pages qui montrent comment cette structure fondamentale se déploie, à partir de l'archaïque, autour de la culpabilité, du conflit, des figures du Père et de la Mort (chap. VII et IX en particulier).

Livre intéressant enfin par la façon de poser le rapport psychanalyse - religion, hors de l'anathème ou du dialogue simplement bienveillant. A ce sujet, les premiers chapitres sont suggestifs : le refus de Freud n'est pas un simple malentendu imputable au « rationalisme » dont il aurait été victime, en homme du XIXe siècle. Même si cet héritage a pu jouer, il ne s'agit pas d'une réédition de « l'affaire Galilée » (chap. III) : ce refus est beaucoup plus profond. De même, il est vain de vouloir baptiser Freud dans une religion libérale : le christianisme dans les limites de la simple raison perd certainement son véritable sens (chap. IV). Reste alors à accepter le champ freudien et à soumettre la foi. L'un des apports de J. Gagey en cette recherche est son refus de trouver un biais par lequel la religion chrétienne échapperait à l'obsessionnel. C'est à l'intérieur de cette réalité qu'il faut lui trouver sens théorique et pratique. Mais en retour, l'affrontement avec le donné religieux contribue aussi au remaniement et à l'approfondissement des concepts psychanalytiques (chap. IX). Ce qui ne libère pas le christianisme institué du devoir d'en faire autant.

La lecture de cet essai, on l'aura compris, est fort utile. Pourtant il n'est pas sans reproche. A chaque lecteur de savoir être critique. Pour ma part, j'émets deux réserves importantes, tout en sachant que l'effort d'objectivité du recenseur ne supprime pas ses propres options. La première concerne certaines polémiques. Certes, la controverse et l'ironie agrémentent une lecture qui pourrait être austère ; elles peuvent titiller avec pertinence ceux qui sont visés. Reste que la façon dont l'auteur règle ses comptes me semble un peu rapide et on attendrait plus de sérénité chez un psychanalyste (encore un mythe sans doute). On regrettera par exemple la controverse avec le protestantisme à propos du pasteur Pfister. Quant au monde analytique, le « brouillon pour des amis jésuites » qui lui est adressé me laisse perplexe. On peut être lacanien sans être de la Compagnie. Donner à entendre que Lacan et ses disciples ont trahi Freud au profit de Hegel est pour le moins rudimentaire. Querelle d'école ? Peut-être, mais je songe au lecteur qui voudrait s'introduire au débat à partir de cet ouvrage : il aurait tout lieu d'être satisfait pour la partie qui traite de Freud, on l'a vu, mais qu'il cherche meilleure introduction à Lacan.

Est-ce cette insatisfaction qui motive ma seconde réticence ? J'avoue, en effet, rester sur ma faim quant à l'expression de la foi. Renvoyer la solution du débat à... l'éternité est peut-être inévitable (p. 260). Il n'y a pas de preuve terrestre de la vérité chrétienne, pas plus en psychanalyse qu'ailleurs. On peut pourtant tenter un vivre et un dire chrétiens qui, tout en faisant droit aux requêtes de l'analyse, manifestent l'originalité de l'Evangile. J. Gagey s'y essaie parfois avec bonheur, en particulier dans le passage sur la mort du Juste (p. 261), mais on attendrait davantage. Autant de questions qu'en lecteur attentif, j'aimerais poser à l'auteur lui-même, à cause notamment de ce qu'apporte sa lecture de Freud.

Emile GRANGER.

CENTRE THOMAS MORE

La Tourette — Printemps 1983

30 avril - 1er mai. — TABLE RONDE 6 : **L'Adolescence**
avec Ginette RAIMBAULT, Mina BOURAS, Caroline ELIACHEFF, Elizabeth LEVY-LEBLOND, Nadine FRESCO, Danièle SILVESTRE, Patrice PINELL, Markos ZAFIROPOULOS, Jacques MAITRE

L'adolescence, temps de passage de l'enfance à l'âge adulte, caractérisable sur le plan biologique et le plan culturel, reste une zone d'ombre inquiétante et attirante que sociologues et psychanalystes tentent de cerner et d'éclairer à travers l'étude de situations limites : toxicomanies, maladies chroniques, handicaps physiques, petites tailles, tentatives de suicide. Qu'en est-il de l'adolescent assujetti à ces situations et objet de ces études ?

14-15 mai. — SESSION 14 : **L'activisme politico-religieux en Islam, hier, aujourd'hui**
avec Maxime RODINSON

Tout le monde connaît la vigueur dans le monde de l'Islam actuel des mouvements politiques se réclamant d'une idéologie à base religieuse. Le succès étonnant de la révolution islamique iranienne a frappé tous les esprits. On voudrait distinguer ce qui peut se relier à des structures anciennes de l'Islam — modèle d'activisme politico-religieux médiéval — de ce qui relève de modèles occidentaux ou d'une dynamique universelle des révolutions.

14-15 mai. — SESSION 15 : **L'ethnologie dans une société industrialisée : la France**
avec Gérard ALTHABE

A partir de recherches menées en divers lieux de France, on définira la démarche ethnologique confrontée à la société industrialisée et on s'efforcera de marquer les limites de ces recherches et leur complémentarité avec des démarches différentes (sociologiques, par exemple).

20-21 mai. — SESSION 1 bis : **Les relations enfant-adulte à partir de l'expérience analytique**
avec Françoise DOLTO

A partir d'études de cas, Fr. Dolto rassemblera ses réflexions autour de trois thèmes : culpabilité et responsabilité ; morale sacrée et morale de tous les jours ; articulation de la théorie et de la pratique dans la clinique analytique et dans les pratiques éducatives.

6-7-8 mai. — COLLOQUE 1 : **L'Eglise catholique et les Droits de l'Homme. Originalité ou ambiguïté**
avec Jean REMY et Jacques ROBERT, présidents, et la collaboration de Roger AUBERT, Julien FREUND, Rodolfo MATTAROLLO, Jean MORANGE, Bernard PLONGERON, Pierre VIDAL-NAQUET

28-29 mai. — COLLOQUE 2 : **Le procès pénal, quel avenir ?**
avec Michel ANQUETIL, L.-M. RAINGEARD DE LA BLETIERE, Philippe ROBERT, Jean-Claude ROCHET

Centre Thomas More - La Tourette, BP 105 69120 L'Arbresle - Tél. (74) 01-01-03
CCP Lyon 7308-27 A

livres reçus à la revue(*)

bible

BEAUCHAMP P., **Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques** (Cogitatio Fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 257 p.
COLAS G., **Les Patriarches** (Ouvrir la Bible), Paris, Ed. Mame, 1982, 84 p.
GOETTMANN J., **Saint Jean, évangile de la nouvelle Genèse** (Pneumathèque), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 302 p.
GOURGUES M., **Pour que vous croyiez. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean** (Initiations), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 295 p.
GRELOT P., **Dans les angoisses, l'espérance. Enquête biblique** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1983, 383 p.
ID., **Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique** (Recherches morales), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 289 p.
KOWALSKI G., **La route qui nous change,** Paris, Ed. Cana, 1982, 286 p.
LAPERROUSAZ E. M., **Les Esséniens selon leur témoignage direct** (Religions et culture), Paris, Ed. Desclée, 1982, 112 p.
L'EPLATTENIER Ch., **Lecture de l'évangile de Luc,** Paris, Ed. Desclée, 1982, 330 p.
MARTINI C. M., **Etre avec Jésus. L'itinéraire spirituel des Douze selon saint Marc,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 112 p.
MEYNET R., **Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand ?** (Initiations), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 2 vol. Textes et planches, 198 p.
MICHAUD R., **De l'entrée en Canaan à l'exil en Babylone** (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 168 p.
PARMENTIER R., **Actualisations de la Bible,** Paris, Ed. Karthala, 1982, 127 p.
TROADEC H., **L'Apocalypse** (Ouvrir la Bible), Paris, Ed. Mame, 1982, 112 p.
WESTERMANN Cl., **Dieu dans l'Ancien Testament** (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 139 p.
WINJGARDS J., **Communiquer la Parole** (Bible et Vie chrétienne. Nlle série), Paris, Ed. P. Lethielleux, 1982, 270 p.
Images de vie. Initiation à l'étude biblique, Genève, C. O. E., 1982, 30 p.

théologie

BEHAGUE A., **La Messe, repas d'unité,** Paris, Ed. Mame, 1982, 64 p.
BERUBE Fr. et J.-P., **Enfants de lumière. Notre famille prépare le baptême,** 2 fasc., Ottowa, Ed. Novalis, 1982, 96 et 80 p.
BOFF L., **Jésus-Christ Libérateur,** 2e éd. (Traditions chrétiennes), Paris, Ed. du Cerf, 1983, 269 p.
BOURGEOIS H., **L'initiation chrétienne et ses sacrements** (Croire et comprendre), Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 217 p.
MARLIANGEAS B., **Culpabilité, péché, pardon** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 133 p.
MARTENSEN H. L., **Baptême et vie chrétienne,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 304 p.
MASSABKI Ch., **L'Homme-Dieu Jésus-Christ,** Saint-Lambert-des-Bois, Prieuré Saint Benoît, 1982, 333 p.

* La présence de ces ouvrages sur cette liste ne préjuge pas des recensions que notre revue en publiera ultérieurement.

POULTON J., **Le festin de la vie. Réflexion théologique sur le thème « Jésus-Christ lumière du monde »,** Genève, C. O. E., 1982, 89 p.
RUEGG U., MULLER D., **Le baptême,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1982, 70 p.
VOGEL C., **Le Pécheur et la Pénitence. 1. Dans l'Eglise ancienne. 2. Au Moyen Age** (Traditions chrétiennes), 2 vol., Paris, Ed. du Cerf, 1982, 213 et 245 p.
Jesus-Christ, the life of the world. An orthodox contribution to the Vancouver theme, I. Bria, ed., Genève, W.C.C. 1982, 121 p.
La Pâque du Christ, mystère de salut (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 315 p.

œcuménisme

BITLINGER A., **The Church is charismatic. The W. C. C. and the charismatic renewal,** Genève, W. C. C., 1982, 242 p.
HARRISON D. E.W., SAMSON M. C., **Worship in the Church of England,** London, S. P. C. K., 1982, 181 p.
HOWELL L., **La foi en actes. Le Conseil œcuménique des Eglises depuis 1975,** Genève, C. O. E., 1982, 39 p.
PLATONE G., **1532. Chanforan, svolta del Valdismo. 450 anniversario dell'adesione dei Valdesi alla Riforma,** S. l., Societa di Studi valdesi, 1982, 68 p.
VISSER'T HOOFT W., **The fatherhood of God in an age of emancipation,** Genève, W. C. C., 1982, 163 p.
ID., **Tke genesis and formation of the World Council of Churches,** Genève, W. C. C., 1982, 130 p.
A biblical basis for ministry, Philadelphia, Westminster Press, 1981, 238 p.
Commissione dei Sinodi delle Chiese valdesi e metodiste. I matrimoni interconfessionali tra catolici ed evangelisti in Italia (Problemi di Etica), Torino, Claudiana Ed., 1982, 138 p.

éthique

SUBLON R., **Fonder l'éthique en psychanalyse,** Paris, Ed. FAC, 1983, 140 p.
THEVENOT X., **Repères éthiques pour un monde nouveau,** Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, 166 p.
YANNARAS Ch., **La liberté de la morale** (Perspective orthodoxe 4), Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 252 p.

christianisme et religions non chrétiennes

CHIH A., **Chinese humanism. A religion beyond religion,** Tai-wan, Fujai catholic University Press, 1981, 548 p.
GABUS J.-P., MERAD A., MOUBARAC Y., **Islam et christianisme en dialogue** (Rencontres), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 187 p.
MOREAU R.-L., **Africains musulmans,** Paris, Abidjan, Ed. Présence africaine, Ed. INADES, 1982, 313 p.
SANON A.-T., LUNEAU R., **Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi** (Rites et symboles), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 225 p.
SMET R., **Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie** (Cerfaux-Lefort), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1981, 117 p.
Doctrines de la non-dualité et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Eglise et le Vedânta (Mystiques et religions), Paris, Dervy livres, 1982, 163 p.

hagiographie

ANCEL A., **Le Prado. La spiritualité apostolique du Père Chevrier,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 258 p.
BASSIEUX M.-A., **François d'Assise, baladin de Dieu** (Sources de la foi), Paris, Ed. Mame, 1982, 75 p.
FERLAY Ph., **Irénée de Lyon. La symphonie du salut.** Textes choisis et présentés par Ph. F. (Fontaine vive), Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 111 p.
GAUCHER C., **Histoire d'une vie. Thérèse Martin,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 256 p.
IGNACE DE LOYOLA, **Autobiographie.** Tr. de l'espagnol et annoté par A. Guillermou, Paris, Ed. du Seuil, 1982, 185 p.
ID., **Exercices spirituels. Texte définitif (1548).** Tr. et annoté par J. Cl. Guy (Points Sagesse), Paris, Ed. du Seuil, 1982, 180 p.
REY-MERMET Th., **Le saint du Siècle des Lumières, Alfonso de Liguori,** Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1982, 682 p.
ROFFAT Cl., **François de Sales. Tous doivent prier.** Textes choisis et présentés par Cl. R. (Fontaine vive), Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 136 p.

spiritualité

AUGÉ H., **Pour vivre la foi avec les jeunes,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 143 p.
BARBE D., **La grâce et le pouvoir. Les communautés de base au Brésil** (Rencontres International), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 213 p.
GRIFFITHS M., **Eglise de Jésus-Christ, lève-toi pour ta mission,** Annemasse, Neuchâtel, Ed. des Groupes missionnaires, 1982, 238 p.
RAGUIN Y., **Le livre de Marie.** Supplément à **Vie chrétienne** 259, 32 p.
RAHNER K., **Qui est ton frère ?,** Mulhouse, Ed. Salvator, 1982, 63 p.
STOTT J., **Fixant les yeux sur Jésus-Christ,** Annemasse, Neuchâtel, Ed. des Groupes missionnaires, 1982, 197 p.
THOMAS P., **Croire en lui. Découvrir le christianisme.** T. 3, Paris, Ed. Fayard, 1982, 335 p.
WENGER J. C., **L'Evangile de paix.** Supplément aux **Cahiers du Christ seul,** Montbéliard, 1982, 81 p.

la prière

AKEPSIMAS J., SCOUARNEC M., **Des mots et des notes pour célébrer. Sonate à deux voix** (Vivante liturgie), Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 190 p.
DUMAS A., **Cent prières possibles,** Paris, Ed. Cana, 1982, 202 p.
JANTON P., **Cette violence d'abandon qu'est la prière,** Paris, Ed. Desclée, 1982, 184 p.
HARTY G., **Prier l'Evangile avec Marie. A la découverte du Rosaire,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 122 p.
LAUDE J. J., **Prières en liberté,** Paris, Ed. Cana, 1982, 142 p.
NOUWEN H.J.M., **Les mains ouvertes,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 160 p.
Paroles pour prier. A toi Dieu, la louange, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 96 p.

philosophie, ethnologie

EVELY L., **Oser parler. Désir et peur de communiquer,** Paris, Ed. Le Centurion, 1982, 161 p.
HELFT F., **Les abords de l'autre dimension** (Questions spirituelles), Paris, Ed. Aubier, 1982, 111 p.

HORKHEIMER M., **La nostalgia del totalmente altro.** 3e éd. augm., Brescia, Ed. Queriniana, 1982, 129 p.
LEROY C., **Sens anthropologique et éthique du mythe navaho de l'émergence** (Cerfaux-Lefort), Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des religions, 1982, 101 p.

histoire

CLEVENOT M., **Les hommes de la fraternité. IVe et Ve siècles. Le triomphe de la Croix,** Paris, Ed. F. Nathan, 1983, 269 p.
LE GOFF J., **L'apogée de la chrétienté** (Voir l'histoire), Paris, Ed. Bordas, 1982, 127 p.
PORTIER L., **Christianisme, Eglises et religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912)** (Cerfaux-Lefort), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1982, 191 p.

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIÈRE ET VIE pour l'année 1983

* ordinaire	France 132 F	Etranger 150 F
* solidarité	France 150 F	Etranger 180 F

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 A (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 1er trim. 1983
Commission Paritaire : N° 50.845